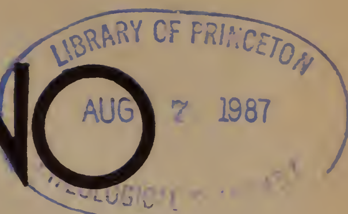

LIBRARY OF PRINCETON
AUG 7 1987
THEOLOGICAL SEMINARY

ANNO LXII

SEMESTRALE
SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO POSTALE
4 GRUPPO

N. 79



BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



1943 APRILE XXI

ARTI GRAFICHE "L'ALPINA„ · TORRE PELLICE

SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Fondata nell'anno 1881 in Torre Pellice

Via C. Ciano, 2

COMITATO ONORARIO

SEGGIO EFFETTIVO

La Società promuove la pubblicazione di studi e la ricerca di documenti concernenti la storia dei Valdesi e della Riforma Protestante in Italia. Pubblica due Bollettini semestrali, offerti in dono ai soci.

Soci ordinari (L. 5 di iscrizione): Italia L. 10 annue; Estero L. **12** - **Vitalizi** L. **200** - **Onorari** L. 500 - Inviare le quote al Cassiere servendosi del Conto Corrente Postale 2-26959 intestato al medesimo, a Luserna San Giovanni.

Riviste in cambio, manoscritti e pubblicazioni vanno indirizzate all'Archivista Prof. Pons. Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia. Quelle inviate in unico esemplare danno diritto al semplice annunzio nella rubrica « *Notizie e Segnalazioni* ».

La *Biblioteca Sociale* è aperta agli studiosi ogni Giovedì dalle ore 14 alle 18.

Il *Museo Storico*, completamente riordinato e notevolmente arricchito, è visibile, di regola, il Giovedì, dalle 14 alle 18.

Le versioni bibliche nel secolo della Riforma

SANTI PAGNINI

e la sua traduzione latina della Bibbia

Una introduzione allo studio di Santi Pagnini e dell'opera sua reputo, non soltanto utile, ma necessaria; perché non è possibile capir bene tutta l'importanza dell'opera da lui compiuta nel campo delle scienze bibliche, se non si ha un'idea chiara, precisa, delle condizioni in cui, nell'età che fu la sua, coteste scienze si trovavano. L'introduzione che segue, dovrebbe, a mente mia, servire appunto a dare ai lettori cotesta idea preliminare; dovrebbe cioè servire come di appropriata cornice al quadro, sulla cui tela io cercherò di tratteggiare, nel modo più nitido e fedele che mi sarà dato, la nobile figura del grande lucchese del quale, strano a dirsi, non è stato mai riconosciuto appieno il reale, prezioso valore.

Se ritenendo questa introduzione necessaria io mi sia apposto bene o male, e se con essa io abbia ottenuto o no l'intento mio, dirà poi, a suo tempo, il benevolo lettore.

I.

La "Vetus latina"

ossia la vecchia versione latina

La Chiesa occidentale conobbe e usò da prima l'Antico Testamento nella versione greca alessandrina, detta dei Settanta; leggeva e interpetrava cotesta versione, perché il greco non era allora ignorato come l'ebraico; ma non tardò a sentire il bisogno di avere una Bibbia latina. E la Bibbia latina apparve, tradotta non dall'originale ebraico, ma dal greco dei Settanta.

I Padri latini la chiamarono *Vetus itala, Vecchia* (versione) *italiana,* o *Vetus latina, Vecchia* (versione) *latina;* e di queste due designazioni va subito detto che la prima, cioè quella di *Vetus itala,* è infelice, perché pregiudica la questione della origine della versione stessa e la fa credere d'origine italiana, mentre va piuttosto ritenuta d'origine affricana. Essa non poté nascere che a Roma o nel nord dell'Affrica, che erano i due grandi centri della cristianità occidentale. Nel passato, i pareri furono a questo proposito molto divisi; ma al dì d'oggi, per ragioni che non è qui il luogo di discutere, il più de' critici s'è deciso per l'Affrica, e le ha assegnato la data 170 di Cristo. Meglio quindi è designarla col nome di *Vetus latina,* che lascia intatta la questione dell'origine.

Che possediamo noi di questa *Vetus latina?* Ne possediamo delle citazioni ne' Padri e de' frammenti. Da quel che se ne può arguire dalle citazioni patristiche e da cotesti frammenti essa avrebbe contenuto i quattro Vangeli, gli Atti, tredici epistole di San Paolo, la prima di Pietro, le tre epistole di San Giovanni, quella di San Giuda e l'Apocalisse. Forse, includeva anche l'epistola agli Ebrei, anonima o attribuita a Barnaba. Non pare che includesse l'epistola di Giacomo e la seconda di Pietro.

La *Vetus latina,* come ho detto, fu figlia della versione greca dei Settanta; e siccome si sa che quand'essa apparve i manoscritti della versione de' Settanta si trovavano in una confusione disperante, non è da maravigliare che i codici frammentarj che possediamo dell'Antico Testamento nella versione latina, presentassero anch'essi gran copia di varianti. E il testo del Testamento Nuovo non si trovava in condizioni migliori.

Con l'andar del tempo, la *Vetus latina,* per la sciatteria e ignoranza de' copisti finì ridotta in uno stato da far pietà; e spesso da ogni parte cominciarono ad apparire delle nuove traduzioni di questo e quel libro della Bibbia, indipendenti e anonime. Lo scempio fatto del testo sacro dalla ignoranza e sciatteria de' copisti e la confusione generata dal pullulare delle nuove traduzioni fecero nascere e andarono man mano intensificando nel cuore della Chiesa occidentale il bisogno e il desiderio di possedere la Bibbia latina in un testo unico, ufficiale, autorevole. E quando, nel quarto secolo, la Chiesa provò più intensamente che mai quel bisogno e quel desiderio e il papa Damaso I (366-384) si sentì come spinto a cercare il modo più adatto a sodisfarli, la Provvidenza gli offerse in San Girolamo l'uomo convenientemente preparato a por mano alla difficile, delicatissima impresa (1).

(1) Per più ampie notizie intorno a papa Damaso I e alla *Vetus latina.* vedi G. Luzzi: *La Bibbia tradotta dai testi originali e annotata. Vol I. La Bibbia, sua storia e storia d'Israel.* Pag. 74-77.

II.

La Vulgata di San Girolamo

San Girolamo (340 o 342-419 o 420) era nativo di Stridone sui confini della Dalmazia e della Pannonia; studiò a Roma; viaggiò molto, e ne' suoi viaggi acquistò una conoscenza immediata e vasta de' paesi e degli usi e costumi dell'Oriente. Nel 382 tornò a Roma, e vi si fermò dal 382 al 385. Quivi diventò amico e segretario particolare di papa Damaso I, il quale lo incaricò di preparare una revisione del Nuovo Testamento della *Vetus latina*. Il primo lavoro compiuto da San Girolamo apparve nel 383, e fu quello della revisione de' quattro Vangeli; lavoro che, a quanto pare, fu seguìto nello stesso anno o poco dopo da quello sugli Atti e sul resto del Nuovo Testamento. Compiuta la revisione del Nuovo Testamento, San Girolamo, sempre nel 383 e a Roma, rivide il libro dei Salmi. Per le correzioni, s'attenne al testo greco dei Settanta, e non mutò la vecchia traduzione che dove il senso esigeva in modo assoluto un cambiamento. Nel 384 morì papa Damaso; e l'anno dopo, San Girolamo lasciava Roma e si recava in Oriente, per proseguirvi i suoi studj e darsi a una vita austera di pratiche ascetiche. A Cesarea venne per la prima volta a conoscenza degli *Esapli* di Origene; (2) vale a dire, di una forma del testo dei Settanta, ch'egli capì subito quanto fosse superiore al testo da lui già conosciuto e usato. Scontento della sua prima revisione del Salterio, mise quindi mano a ritoccare i Salmi secondo il testo degli *Esapli*. E, sempre seguendo gli *Esapli*, rivide anche gli altri libri; ma, salvo il libro di Giobbe, tutto il resto di questa parte del suo lavoro andò perduto. In una sua epistola ad Agostino e' dice che la maggior parte di quest'opera gli fu rubata (3).

Finora, Girolamo non aveva fatto che un lavoro di revisione: un lavoro cioè di correzione e di miglioramento della *Vetus latina*. E, da principio, e' non intendeva fare altro che questo. Ma, rive-

---

(2) Origene (185-254) non negava il valore grande della traduzione greca dei Settanta; ma riteneva che i cristiani dovessero aver conoscenza delle divergenze che esistevano fra questa traduzione e il testo ebraico, e della superiorità delle versioni posteriori di Aquila e degli altri, perché più fedeli all'originale; e stimàva atto sleale verso i Giudei il citare, come spesso per ignoranza si faceva, passi dei Settanta che non esistevano nel loro testo, e cosa nociva alla Chiesa il privarla di passi che esistevano nella Bibbia ebraica ma che i Settanta non avevano riprodotti. Mosso da questi convincimenti, Origene cominciò col raccogliere tutte le versioni greche dell'Antico Testamento conosciute a' suoi tempi, e si accinse alla sua grande opera, di cui fece due edizioni diverse: gli *Esapli* e i *Tetrapli*. Gli *Esapli* erano una sinossi in sei colonne, che davano: 1º il testo ebraico: 2º lo stesso testo ebraico in lettere greche; 3º la traduzione di Aquila; 4º la traduzione di Simmaco; 5º la traduzione dei Settanta; 6º Teodozione. - I *Tetrapli* erano una sinossi delle quattro traduzioni maggiori: Settanta. Aquila, Simmaco, Teodozione.

(3) *Epist. CXXXIV ad August.*

dendo la *Vetus latina*, la grande idea gli venne di voltare l'Antico Testamento in latino, direttamente dall'originale ebraico. Da giovine, a Roma, aveva studiato a fondo il latino e il greco; nel 374 era partito per l'Oriente; e in Antiochia, appena rimessosi da una gravissima infermità, si era ritirato nel deserto di Calcide, a levante d'Antiochia, dove visse cinque anni; e sotto la guida di un rabbino convertito al cristianesimo studiò e imparò perfettamente l'ebraico. Accintosi alla grandiosa opera di voltare l'Antico Testamento dall'ebraico in latino, la compì fra il 390 e il 405, traducendo i libri, non secondo l'ordine del Canone, ma saltuariamente. Cominciò con i libri di Samuele e dei Re, che sono del 390 o 391, ai quali mise come prefazione il famoso *Prologus Galeatus, Prologo elmato, fornito d'elmo,* per dire « ben armato di fronte agli oppositori »: Prologo, che però è piuttosto una Introduzione generale a tuttoquanto l'Antico Testamento.

Poi continuò con i Salmi, i Profeti e Giobbe, che sono del 392-393; poi con Ezra e Nehemiah e le Cronache, che sono del 394-396. Qui cadde gravemente malato, e dovette sospendere il lavoro. Lo riprese nel 398 con i Proverbi, l'Ecclesiaste e il Cantico. La data del Pentateuco è incerta, ma si può calcolare che sia verso il 401; nel 405 tradusse Giosuè, Giudici, Ruth, Esther; e, sempre in quel torno di tempo, tradusse dal caldaico le parti deuterocanoniche di Daniele, di Esther e i libri di Tobit e di Giuditta. Gli altri deuterocanonici: la Sapienza, l'Ecclesiastico e probabilmente i Maccabei, riproducono, nella Vulgata, il testo della *Vetus latina*. Baruch, il terzo e il quarto Ezra tralasciò del tutto.

I principj ai quali Girolamo si attenne come traduttore della Bibbia, ce lo ha detto egli stesso, furono questi quattro. 1°) Voltare l'originale con fedeltà, ma non servilmente *(non verbum de verbo, sed sensum exprimere de sensu)*. 2°) Conservare i termini già consacrati dall'uso. E conservò quindi ebraismi, ellenismi e varie locuzioni proprie del latino volgare. 3°) Scrivere in un latino corretto, e per quanto possibile, elegante; avendo però sempre cura che la preoccupazione della forma non recasse nocumento alla chiarezza e non alterasse il senso del testo. 4°) Variare le espressioni per evitare ripetizioni.

San Girolamo fece un'opera stupenda: opera di filologo non sempre immacolato, ma preclaro e coscienzioso. E per quanto fosse a volte più interpetre che traduttore, altre volte troppo vago di dare sfumatura messianica a de' passi che messianici non sono nel testo, altre volte ancora si compiacesse in qualche soverchia amplificazione, e in alcuni libri che tradusse in fretta e furia (tradusse per esempio Tobit in un giorno e Giuditta in una notte) si addimostrasse trascurato e quasi sciatto, lasciò ai posteri un lavoro, nel suo complesso, di vasta dottrina, di pregevole fattura, di pia fedeltà (4).

(4) Per più ampj ragguagli intorno a San Girolamo e alla *Vulgata*, vedi l'opera già citata: G. Luzzi: *La Bibbia tradotta dai testi originali e annotata. Vol. I.* Pag. 77-84.

III.

La Vulgata dopo la morte di San Girolamo

L'apparizione dell'opera di San Girolamo scatenò una vera tempesta. Le critiche (e che critiche!) cominciarono già con la pubblicazione de' Vangeli. Per quanto nella sua revisione e' non avesse fatto che pochi mutamenti, fu accusato d'essersi permesso delle poco rispettose libertà nel rendere le parole del Signore, d'aver negato la ispirazione delle Scritture, e d'altre cose simili; ma quando apparve l'Antico Testamento e gli aristarchi s'accorsero che Girolamo non seguiva i Settanta ma traduceva direttamente dall'Ebraico, apriti cielo! Gliene dissero di tutt'i colori; e i nemici d'ogni cosa nuova pubblicarono alto e forte ch'eran contenti delle traduzioni che avevano, e che di traduzioni nuove non sapevan che farsi. E intanto, gli adoratori della versione greca dei Settanta, i quali le attribuivano tanta ispirazione divina quanta ne attribuivano al testo ebraico, e gl'invidiosi, che anche allora venivan su come la gramigna, gongolavano di gioia. E Girolamo, che era un sant'uomo ma, come dice il Rauschen, « aveva un carattere facilmente eccitabile ed era spesso violento nella lotta e non delicato nelle espressioni » (5), rispondeva a tutti per le rime. La tempesta, come tutte le tempeste, a poco a poco si calmò; e quando il 420, a Beth-lehem, il sole tramontava sulla vita fortunosa dell'ottuagenario Girolamo, la traduzione del sant'uomo aveva già cominciato a farsi strada. Per molto tempo ancora, nelle chiese, la *Vetus latina* e la nuova versione di Girolamo furono usate parallelamente. Gregorio Magno (540-604), quantunque non abbandonasse la *Vetus latina*, si serviva della traduzione di Girolamo e la imparava a memoria. Carlo Magno, nell'ottavo secolo, la fece adottare ne' suoi Stati; nel secolo decimoterzo si cominciò a chiamarla *Vulgata (Editio vulgata)* (6), e nel 1546 il Concilio di Trento la decretò *autentica*, nel senso di « ufficiale » e di « immune da errori in quel che concerne la fede e la morale » (7).

Adottata che fu da per tutto nelle chiese d'occidente, le copie della Vulgata si moltiplicarono a vista d'occhio; e, col moltiplicarsi delle copie, si moltiplicarono anche in esse gli errori, dovuti quasi sempre alla ignoranza, alla incuria, e qualche volta alla malizia de' copisti. Già nel sesto secolo la versione di Girolamo era guasta, e malamente; n'è testimone Cassiodoro (468-562), che ne

(5) Gerhard Rauschen. *Manuale di Patrologia*. Libreria editrice fiorentina. 1904.

(6) Ruggero Bacone (1214-1294) la chiamò così per il primo ne' suoi scritti: *Vulgata*, vale a dire, « diventata d'uso generale ».

(7) P. G. Lottini O. P., nella sua *Introduzione alla Sacra Teologia*, Firenze, 1902, dice lo « intentum concilii in declaranda vulgata authentica in eo consistere ut certum omnibus esset *nullo eam foedatam esse errore, ex quo perniciosum aliquod dogma in fide et moribus colligi possit* ».

tentò una revisione; e, più tardi, Carlo Magno ne desiderò una revisione anche lui, e diede l'incarico di farla al dotto Alcuino, che finì il suo lavoro nell'801. Più tardi ancora, sempre prima dell'invenzione della Stampa, si ebbero i *Correctoria Bibliorum*, che se oggi hanno grande valore per la storia e la critica del testo, allora portarono nel campo biblico più confusione e buio che ordine e luce. I più importanti di questi *Correctoria* sono: il *Correctorium Parisiense*, opera dei teologi di Parigi, che data da verso il 1236; il *Correctorium Sorbonicum*, così chiamato, perché conservato in un manoscritto della Sorbona a Parigi; il *Correctorium dei Domenicani*, preparato sotto gli auspicj di Ugo di San Caro verso il 1240 (8); e il *Correctorium Vaticanum*, opera de' Francescani. L'autore di questo *Correctorium* s'è creduto essere quel « Sapientissimus homo » lodato da Bacone, il quale dice ch'e' spese quasi quarant'anni intorno al suo lavoro di correzione; e il « Sapientissimus homo », secondo il Denifle, si sarebbe chiamato Willermo de Mara. Questo *Correctorium*, di cui si conserva un buon manoscritto a Roma nella Biblioteca Vaticana, è il migliore di tutti.

Prima della invenzione della Stampa, per correggere e migliorare la Vulgata, poco più di quanto abbiam visto che fu fatto, sarebbe stato possibile di fare. Ma nel Quattrocento e nel Cinquecento l'invenzione della Stampa e il magnifico risveglio letterario del Rinascimento fecero sentire i loro benefici effetti anche nel campo degli studj biblici, e vi suscitarono un'ardente brama di avere un testo della Vulgata migliore de' già esistenti, e di metterlo nelle mani del pubblico in gran numero di esemplari. Le prime edizioni stampate della Vulgata furon difatti molte; nella prima metà del primo secolo della Stampa ne apparvero circa centoventiquattro; poc'altro però fecero che riprodurre del testo sacro la forma usuale e guasta. Ma, tanto nel campo protestante quanto nel campo cattolico, non mancarono studiosi di vaglia i quali, individualmente e indipendentemente da codesto lavorio editoriale, consacrarono il meglio delle loro forze o a rivedere a fondo la Vulgata o a tradurre la Bibbia dagli originali in latino. Ecco una fuggevole menzione di qualche nome, per questo rispetto cospicuo, in ambedue i campi.

In campo protestante, *Corrado Kürschner* o com'era chiamato latinamente *Pellicanus, Pellicciaio* (1478-1556), alsaziano, da prima francescano poi convertito alla Riforma e divenuto forte ebraista e teologo preclaro, fu a Zurigo professore di ebraico e di teologia. Quivi passò trent'anni, commentando quasi tutt'i libri della Bibbia, prendendo parte attiva alle molteplici discussioni religiose del tempo, e pubblicando la Storia della propria vita, e una Bibbia latina in sette volumi (1532-1540) nel testo della Vulgata, ma liberamente emendato per farlo collimare con l'ebraico e il greco. — *Sebastiano Münster* (1489-1552), francescano da prima, poi convertito alla Riforma nel 1529, insegnò teologia a Heidelberga; ed

(8) Ugo di San Caro (sobborgo di Vienne nel Delfinato), Provinciale dei Domenicani, e poi Cardinale in Ispagna, morì nel 1263.

ebraista di non comune valore, pubblicò una traduzione latina dell'Antico Testamento e una Bibbia ebraica con i commenti rabbinici. — *Sebastiano Castellio* (1515-1563), nato in Savoia secondo alcuni e secondo altri nel Delfinato, pubblicò nel 1551 una traduzione della Bibbia in latino (9). — E finalmente *Teodoro di Beza* (1519-1605), che nacque a Vezelay (Francia), andò a Ginevra nel 1548 attrattovi dal nome del Calvino, e fu quivi pastore, professore, e Rettore della nascente Accademia. Morto il Calvino, fu nominato successore di lui nella carica di Moderatore della Venerabile Compagnia de' Pastori. Ebbe una vita prodigiosamente attiva. Nelle Enciclopedie di gran formato, l'elenco delle sue opere occupa non meno di una ventina di colonne. Di coteste opere, due grandemente giovarono anche alla Rivoluzione protestante del secolo decimosesto, e furono: la sua versione latina del Nuovo Testamento edita a Ginevra nel 1557, e l'edizione, pure ginevrina, del testo greco del Nuovo Testamento, apparsa nel 1565.

Per il campo cattolico, basti menzionare i seguenti. Il dotto umanista tedesco (nato a Pforzheim), forte grecista ed ebraista *Giovanni Reuclin* (1455-1522) che, per aver additato gli errori contenuti nella Vulgata s'ebbe scatenato contro un mondo di guai, e a stento si salvò dall'Inquisizione. — *Desiderio Erasmo* (1467-1536) di Rotterdam, il celebre umanista del Rinascimento che, entrato nel convento di Emmaus il 1486, ricevette gli Ordini nel 1492; ma, non avendo verun gusto per la carriera ecclesiastica, si diede interamente alle lettere. Insegnò greco a Oxford e a Cambridge, e nel 1506 fu nominato dottore in Teologia dall'Università di Bologna. Leone X cercò di tenerlo a Roma, e Paolo III poco mancò non lo creasse Cardinale. Ciononostante, con le sue edizioni greche e latine del Nuovo Testamento rese de' grandi servizj alla Causa della Riforma. La sua ben nota versione latina del Nuovo Testamento apparve la prima volta nel 1516 a Basilea, nella prima edizione del suo Testamento greco. — Il *Cardinale Cajetano* (1469-1534) che, nato a Gaeta, fu dell'Ordine domenicano, e per i suoi preclari talenti, per la sua vasta erudizione e per la sua vita irreprensibile fe' rapida carriera, diventò nel 1508 Generale dell'Ordine, e Cardinale nel 1517. Fervido studioso delle Sacre Scritture, e di queste commentatore perspicuo, non si peritò di riconoscere e correggere parecchi errori contenuti nella Vulgata; e per la sua critica illuminata e indipendente, per le sue idee sul fuoco non materiale dell'inferno, sul divorzio nel caso dell'adulterio, sulla preghiera da dirsi in volgare e sulle distinzioni ecclesiastiche de' cibi, si sarebbe detto non molto lontano dalla Riforma; ma le sue convinzioni relative al Papato e all'autorità del Papa lo tennero sempre, in modo irremovibile, fedele alla sua Chiesa. — E finalmente, il domenicano *Santi Pagnini* (1470-1536) che, come traduttore della

---

(9) Due rimproveri si fecero al Castellio: d'aver sacrificato l'esattezza all'eleganza, e d'aver detto, troppo modernamente e bizzarramente, *lozione* invece di *battesimo*, *genj* invece di *angeli*, *repubblica* invece di *chiesa*, *collegio* invece di *sinagoga* ecc. Questi e altri simili modi stravaganti, però, scomparvero nelle edizioni successive.

Bibbia in latino su tutt'i traduttori del Quattrocento e del Cinquecento com'aquila vola, e del quale unicamente, da ora innanzi, ci occuperemo nel nostro studio.

IV.

La vita di Santi Pagnini

Santi Pagnini nacque a Lucca il 18 d'ottobre del 1470 da Paolino Pagnini, uomo ragguardevole nella Repubblica, e da Margherita Marchiò (10). La famiglia Pagnini era originaria di Prato in Toscana, e si stabilì a Lucca nel 1340 per sottrarsi alla furia delle convulsioni civili suscitate in Italia dalle continue lotte tra Guelfi e Ghibellini. Il primo a trasferirsi da Prato a Lucca fu Pagnino. Pagnino fu padre di Baldino che, per le sue eccellenti qualità, nell'anno 1382 ottenne la cittadinanza lucchese. Baldino fu padre di Ansano, il quale nel 1435 venne eletto del maggior Consiglio. Dal fratello d'Ansano, che si chiamava Antonio, e al quale fu pure conferita la cittadinanza lucchese, uscì Lionardo, che per sé e per la discendenza ebbe dalla Repubblica la dignità dell'Anzianato. Da Lionardo venne Paolino; e Paolino, come ho detto, fu il padre di Santi (11).

Fin da ragazzo era facile scorgere quale fosse la vocazione di Santi. Di natura non salvatica né smoderatamente amica de' divertimenti, Santi era buono, serio, moderato in ogni cosa, proclive

---

(10) Per i dati biografici di Santi Pagnini vedi i quindici distici che il Pagnini stesso compose e pubblicò alla fine della dedica del suo *Thesaurus linguae sanctae* (Lione 1529) al Reverendiss. e illustre Arcivescovo Salernitano F. Fregoso. Di que' distici ecco i primi:

Luca mihi patria est, quae fulget moenibus altis
Turribus armiferis, Lucaque cincta manet
Corpora sunt vario fulgentia thaumate Luca
Quae possem calamo vix reserare meo.
Est mihi Paulinus pater, est mihi mater alumna
Margaris est, ortum quae mihi digna dedit.
At placuit sacer ordo mihi, placuere cuculli
Vitaque claustralis ipsa mihi.

E vedi: P. Innocenzo Taurisano O. P. *I Domenicani in Lucca*. Lucca 1914.

Ab. Guglielmo Pagnino. *Vita di Santi Pagnini lucchese dell'Ordine Predicatori*. Roma 1653.

Fr. Timoteo Centi O. P. *Santi Pagnini nella Storia delle Scienze bibliche*. Manoscritto. San Domenico di Fiesole. 1938.

Cronaca del Convento di San Domenico di Fiesole.

Cronaca del Convento di San Marco di Firenze.

U. Cassuto. *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*. Firenze 1918

P. Vincenzo Marchese. *Memorie dei più insigni Pittori, Scultori e Architetti Domenicani*. Bologna 1879.

Cronaca del Convento di San Romano di Lucca. Lucca. Biblioteca Governativa.

F. Di Poggio (1715-1810) *Memorie della Religione Domenicana in Lucca*. Due Vol. mss. conservati nell'Archivio di San Romano di Lucca.

(11) Ab. Guglielmo Pagnino. *Vita di Santi Pagnini lucchese dell'Ordine Pred.* Roma 1653.



Monumento di Santi Pagnini
nella Chiesa
di San Romano in Lucca

al raccoglimento, affezionato alla chiesa, amante delle pratiche religiose. A undici anni avea già presa la risoluzione di dedicare la sua vita a Dio e alle cose di Dio; il 17 di marzo del 1481, a San Domenico di Fiesole ricevette dal vescovo Niccolò gli Ordini minori; e delle cose di Dio s'infervorò talmente che, voltate in modo risoluto le spalle al mondo, di nascosto, senza neppure dire « addio » ai suoi, a diciasette anni si ritirò a Fiesole, e nel convento di San Domenico il 16 di febbraio del 1487 entrò nell'Ordine domenicano, ricevette l'abito, e cambiò il nome di Antonio Baldino che gli era stato dato al fonte battesimale, con quello di Fra Santi, « quasi », dice l'ab. Guglielmo Pagnino suo lontano parente del Secento, « per avere nel nome un ricordo parlante di conformare col nome la vita » (12). Il vero nome del nostro Pagnini non è dunque, come il più spesso si dice, *Sante*, latinizzato in *Sanctes* o *Santes* e grecizzato in *Xantes*, ma il toscano *Santi*, come attesta l'ab. Guglielmo, che sempre *Santi* lo chiama, e com'è provato dalla firma stessa del Pagnini che si trova in alcuni documenti citati dal Padre Vincenzo Marchese (13).

I genitori di Antonio Baldino, per la irremovibile decisione presa dal loro figliuolo, provarono angoscia grande. E' ben vero che de' figliuoli ne avevano altri sette; ma Antonio Baldino era il maggiore de' maschi; e così mite, intelligente, virtuoso, che su lui essi avean fondato le loro più care speranze relativamente all'avvenire suo e di tuttaquanta la famiglia.

Intanto Fra Santi, fatta il 16 di febbraio del 1488 professione de' voti, si dava completamente e alacremente agli studj: prima, a San Domenico di Fiesole, poi a Bologna per un paio d'anni, e quindi novamente a Fiesole verso il 1492, dove poco più che ventenne conseguiva le lauree di Filosofia e di Teologia.

E qui è il momento di parlare delle relazioni che passarono tra Santi Pagnini e Girolamo Savonarola.

Il Savonarola (1452-1498) venne la prima volta a Firenze nel 1481, ed entrò nel convento di San Marco dove, come dice il Villari, « passò gli anni più belli e più infelici della sua vita » (14). In San Marco ebbe l'incarico dell'insegnamento ai novizj, e tenne l'incarico durante gli anni 1481-1486. Educava i giovani frati a una disciplina severa; e sbandiva dal convento la vecchia scolastica, vi sostituiva lo studio delle Sacre Scritture e delle lingue orientali. « Arrivò a San Marco verso la fine del 1481 », dice il Villari; « e l'anno seguente, incaricato dal Priore del convento dell'insegnamento ai novizj, si dette subito a quest'ufficio col suo solito ardore. Dominato sempre da un mistico entusiasmo, raccomandava ogni giorno lo studio delle Sacre Carte, e spesso veniva alla lezione come estatico, cogli occhi umidi di pianto, per le lunghe vigilie e per le fervide meditazioni. La sua parola

---

(12) Ab. Guglielmo Pagnino. Op. cit.

(13) P. Vincenzo Marchese. *Memorie dei più insigni Pittori Scultori e Architetti Domenicani*. Bologna 1879.

(14) P. Villari. *La Storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi*. Firenze 1898. Vol. I. pag. 35.

ispirata esercitò subito un gran fàscino sui giovani, che lo ascoltavano con venerazione » (15). « Quando era sul pergamo, in presenza di tutto il popolo, il suo esaltamento non aveva più limiti, superava ciò che la penna può descrivere: egli era come prepotentemente rapito, e rapiva seco il suo uditorio. Si vedevano uomini e donne d'ogni età e condizione, artigiani, poeti e filosofi prorompere in un pianto dirotto, che risonava per tutta la chiesa. Colui che dalla viva voce raccoglieva la predica, era costretto a scrivere: « qui il pianto mi vinse, e non potetti andare più oltre ». Il Savonarola stesso sedeva esausto, e qualche volta rimaneva malato ed a letto per più giorni » (16). Intenso era l'amore che nutriva per la Bibbia, per la Parola di Dio. « La Bibbia era stata la guida più fedele dei suoi giovani anni, il conforto de' suoi dolori; essa aveva educato, formato il suo spirito. Non conteneva verso che egli non ricordasse a memoria; non v'era pagina che egli non avesse commentata, e da cui non avesse tolto qualche idea pe' suoi sermoni. A forza di studio e di meditazione, essa non era per lui più un libro; era divenuto un mondo vivo e parlante; un mondo infinito, in cui trovava la rivelazione del passato, del presente e dell'avvenire » (17).

Hanno accusato Fra Girolamo d'aver avuto in odio l'arte, d'esser stato un cieco e furibondo iconoclasta. Nulla di più falso. Le arti belle non ebbero mai più ardente ammiratore del Savonarola; il quale non condannava l'arte, ma voleva che l'arte tornasse ad ispirarsi all'ideale del Beato Angelico e de' suoi contemporanei; voleva che nel ritrarre i santi e la Madre di Gesù ella non si abbassasse a spesso ritrarre immagini di persone note a tutti per mala vita, per costumi osceni e scandalosi, ma cercasse nobili e sante espressioni di tipi elevati e sublimi. Anche nell'arte, come nei costumi, nella politica, in ogni cosa, il Savonarola volle sempre il trionfo del cristianesimo e delle cose spirituali. Egli insegnava e predicava che il Rinascimento paganeggiante non doveva né poteva sopprimere il cristianesimo. E in San Marco fondava delle Scuole di disegno: mirava a fare delle arti belle la professione de' suoi novizj, perché le spese del convento fossero sostenute non più dalle limosine, ma dal lavoro. Se avesse sprezzato l'arte, come avrebbe potuto essere, nel modo che fu sempre, circondato dai migliori artisti del suo tempo? I Della Robbia gli furon devoti, e due d'essi vestiron l'abito per le mani di lui; e basti per tutti ricordare Michelangelo Buonarroti, che fu tra i più costanti uditori delle sue prediche, che le rileggeva di continuo nella sua vecchiezza, e rammentava sempre la potenza del gesto e della voce di quel grande oratore. « Se agli scettici e ai pedanti », dice il Villari, « e' pareva un uomo che volesse unicamente tornare al passato, ai grandi come Michelangelo apparve invece qual esso era veramente: un precursore di tempi

(15) P. Villari. Op. cit. Vol. I, pag. 73.
(16) P. Villari. Op. cit. Vol. I, pag. 326.
(17) P. Villari. Op. cit. Vol. I, pag. 123.

nuovi, nei quali, senza rinnegare la natura degli antichi, la forza del cristianesimo doveva risorgere » (18).

Il 1492 morì Lorenzo de' Medici; e d'allora in poi la famosa Accademia Platonica da lui fondata tenne le sue adunanze nella Biblioteca di San Marco. Quivi conveniva il fiore de' letterati del tempo, come Marsilio Ficino, Angelo Poliziano, il Benivieni, Pico della Mirandola e tanti altri; e il Savonarola, dice il P. Innocenzo Taurisano, « faceva intervenire i suoi giovani a quelle memorabili adunanze, dove Rinascimento e Cristianesimo, sotto l'impulso di Fra Girolamo si fondevano mirabilmente » (19). E non va dimenticato che la Biblioteca di San Marco, fornita di un materiale immenso e ricchissima di codici raccolti da Cosimo dei Medici e dai religiosi, si trovava sempre aperta ai giovani del convento.

In cotest'atmosfera savonaroliana di San Marco Santi Pagnini crebbe e si sviluppò intellettualmente e spiritualmente. Fra Santi, che divenne egli pure forte predicatore, ebbe in Fra Girolamo un maestro d'eloquenza sacra inarrivabile, un oratore principe che doveva entusiasmare il giovane frate, quando in convento o fuori lo udiva annunziare la Parola di Dio.

Ambedue i domenicani ebbero in comune la passione per le Sacre Scritture; ma mentre Fra Girolamo, animato da vero spirito profetico che infiammava le folle, flagellò il papato che Alessandro VI avviliva con la sua condotta e tonò contro la dominazione medicea che pareva libertà ed era tirannia, Santi Pagnini si raccolse nel santuario de' suo studj, divenne uno de' più forti orientalisti del suo tempo, e fece della Bibbia il libro della sua vita. vi lavorò attorno indefessamente per ben un quarto di secolo, la voltò dall'ebraico e dal greco in latino, e dette così alla Repubblica delle lettere sacre del Quattrocento e del Cinquecento la prima Bibbia tradotta, dopo le antiche, direttamente sugli originali. La prima, non solo per rispetto al tempo, ma, come vedremo, anche per il suo valore intrinseco. « Nel convento di San Domenico di Fiesole dove entrò giovanissimo », dice il prof. Cassuto, « Santi Pagnini iniziò e proseguì con alacrità lo studio della lingua e della letteratura ebraica, e pose mano a quella traduzione della Bibbia dal testo originale attorno alla quale continuò a lavorare per ben venticinque anni. Se non addirittura avviato in questo indirizzo, certo egli fu incoraggiato a proseguirvi da Girolamo, dal 1494 Provinciale dei domenicani, il quale promosse con vivo zelo tra i suoi frati lo studio dell'ebraico e delle altre lingue orientali, nel duplice intento di render possibile una miglior comprensione dei sacri testi, e di aver modo, quando che fosse, di valersi di tali conoscenze linguistiche, per la conversione degl'infedeli » (20). E in un'antica Cronaca si legge: « Santi Pagnini fu

(18) P. Villari. Op. cit. Vol. I., pag. 514, 515, 517.
(19) P. Innocenzo Taurisano. *I Domenicani in Lucca*. Lucca 1914.
(20) U. Cassuto. *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*. Firenze 1918.

facto lettore a fiesole al tempo del padre f. hieronimo da ferrara, hebbe di poi in fiorenza comodità d'un hebreo vestito dal predetto padre f. hieronimo dal quale imparò la lingua hebrea con alcuni altri discepoli che il p. f. hieronimo dette a quello hebreo; ma questo P. F. Sancti è diventato singularissimo in quella lingua per la sua grande diligentia e continuo studio » (21).

Santi Pagnini visse in pieno Rinascimento; e quanto di buono aveva il Rinascimento, Fra Santi accettò ampiamente. Non si chiuse nella sua cella sepolto fra i morti codici, ma si fe' vivo nel suo vivo secolo, e costruì monasteri, ampliò conventi, fondò biblioteche, edificò ospedali, promosse svariate opere di carità e, ispirato dall'esempio del grande maestro, educò i giovani, che volle operosi, sani di mente e di corpo; amò l'Arte pura, divina; e come Fra Girolamo, ebbe cari gli artisti che non la trascinavano nel fango ma la stimavano cosa sacra, atta a tener le anime vicine a Dio. Degli artisti ch'egli amò, uno specialmente gli fu caro, che fu del pari caro al Savonarola: Fra Bartolommeo della Porta (22). Narra il Vasari: « Trovandosi in quel tempo in San Marco fra Jeronimo Savonarola da Ferrara dell'ordine de' Predicatori teologo famosissimo, e continovando Baccio la udienza delle prediche sue per la devozione che in esso aveva, prese strettissima pratica con lui e dimorava quasi continovamente in convento avendo anco con gli altri frati fatto amicizia. Or avvenne che continovando fra Jeronimo le sue predicazioni, e gridando ogni giorno in pergamo che le pitture lascive e le musiche e i libri amorosi spesso inducono gli animi a cose mal fatte, fu persuaso che non era bene tenere in casa, dove son fanciulle, figure dipinte d'uomini e donne ignude; per il che riscaldati i popoli dal dir suo, il carnevale seguente, che era costume della città far sopra le piazze alcuni capannucci di stipa ed altre legne, e la sera del martedì per antico costume ardere queste con balli amorosi, dove presi per mano un uomo ed una donna giravano cantando intorno certe ballate, fe' sì fra Jeronimo, che quel giorno si condusse a quel luogo tante pitture e sculture ignude, molte di mano di maestri eccellenti, e parimente liuti, e canzonieri, che fu danno grandis-

---

(21) *Cronaca del Monastero di S. Giorgio in Lucca.* Citata dal Di Poggio in *Dissertazione epistolare* ecc. e da P. I Taurisano in *I Domenicani in Lucca.* L'ebreo di cui si parla nella *Cronaca* fu « vestito dal Savonarola » il 23 di giugno del 1492, ed era il rabbino spagnolo che si trova ricordato col nome di *Blemet o Blemmet*, e fu convertito, secondo alcuni, da Pico della Mirandola; secondo altri, dal Savonarola; e secondo altri ancora, da tutt'e due. Il vero nome di quest'ebreo, come si ricava anche dalla *Cronaca di San Marco*, da rabbino, era *Isacco;* quando vestì l'abito domenicano mutò il nome d'*Isacco* in quello di *Fra Clemente.* La forma *Blemet* o *Blemmet* è evidentemente una falsa lezione di *Clemèș* (U. Cassuto).

(22) Bartolommeo della Porta (1469-1512), chiamato secondo l'uso toscano Baccio, nacque a Savignano in quel di Prato. Poiché fin da ragazzo mostrava inclinazioni e attitudine al disegno, per mezzo di Benedetto da Maiano fu messo a studiare sotto Cosimo Rosselli, a Firenze; e siccome stava presso alcuni parenti che abitavano alla porta a S. Piero Gattolini, (oggi Porta Romana), e vi stette per molti anni, rimase chiamato con l'unico nome di Baccio dalla Porta.

simo, ma in particolare della pittura; dove Baccio portò tutto lo studio de' disegni che egli avea fatto degl'ignudi... E non andò molto, per l'affezione che Baccio aveva a fra Jeronimo, che fece in un quadro il suo ritratto che fu bellissimo » (23).

Dopo il supplizio di Fra Giròlamo, Baccio se ne andò a Prato, si fece frate in San Domenico il 26 di luglio del 1500 « con grandissimo dispiacere di tutti gli amici », dice il Vasari, « che infinitamente si dolsero d'averlo perduto, e massime per sentire ch'egli aveva postosi in animo di non attendere più alla pittura ». Ma fra Bartolommeo della Porta », dice il P. Vincenzo Marchese, « trovò in Santi Pagnini l'amico, il fratello, ed il vero conoscitore del suo merito. Ciò che era stato Sant'Antonino a fra Giovanni Angelico, fu il Pagnini al Porta. Non quattro soli anni erano decorsi, come scrive il Vasari, dacché fra Bartolommeo aveva abbandonato il dipingere; ma cinque e forse più ancora sei (24). Eletto il P. Santi Pagnini priore del convento di San Marco nel Giugno del 1504, sul termine del suo reggimento, cioè intorno al 1506, alle reiterate istanze degli amici del Porta unendo la sua autorità, poté vincere il di lui ostinato rifiuto, e fare che ei riprendesse la tavolozza e i pennelli » (25).

La fama di Santi Pagnini come predicatore eloquente e come forte orientalista cominciava già a spandersi per ogni dove; e gli onori più alti nella gerarchia ecclesiastica stavano per essergli tributati da papa Giulio II (1503-1513), quando l'invidia, il malo animo e l'iniquità de' tristi gli si scatenarono contro, e impedirono che gli fossero tributati. In un antico libro manoscritto si legge il seguente fatto, citato dall'ab. Guglielmo Pagnino: « Papa Giulio II era grande amico e protettore dei Lucchesi. Ad istanza di questi, e' promosse alla dignità del Cardinalato Galeotto Franciotto, vescovo e cittadino loro, che nel medesimo anno ottenne il Vescovato della medesima città, vacato per la morte del Vescovo Sandei; e si sperava dovesse assumersi l'anno seguente anco Santi Pagnini, pur Lucchese, singolare e famosissimo Theologo di quel tempo; ma l'invidia, implacabile nemica della virtù, nel medesimo tempo impedì a loro quella grazia, e a lui quel premio dovuto alle sue virtuose fatiche » (26).

Tutto questo non impedì che Fra Santi continuasse imperterrito, come se nulla gli fosse avvenuto attorno, la sua via verso

---

(23) Giorgio Vasari. *Le vite dei più celebri pittori, scultori e architetti. Bartolommeo di S. Marco, pittor fiorentino.*

(24) Il P. V. Marchese nota qui giustamente. « Se Fra Bartolommeo lasciò il dipingere per la morte del Savonarola (come dice il Vasari) e lo riprese nel 1506, sarebbero non quattro, ma otto anni d'interruzione, perché il Savonarola fu morto il giorno 23 maggio del 1498 ».

(25) P. Vincenzo Marchese. *Storia di S. Marco*. Firenze, 1855.

(26) Il fatto è ricordato nella *Vita di Santi Pagnino Lucchese dell'Ordine dei Predicatori, raccolta da Guglielmo abbate Pagnino*. Roma. 1653, pag. 61, e citato in questo modo: « In un libro antico manuscritto che s'intitula *Historia di Luca di M. Nicolò Tucci*, e che si conserva nella Cancelleria del Palazzo di quelli Eccellentissimi Signori, si leggono parimente nel libro nono a fol. 380 le infrascritte parole, che si devono mettere a gran capitale del concetto in cui fu tenuto Santi, e della stima che fu fatta di lui ».

gli alti scopi spirituali a cui mirava. Leone X (1513-1521), che succedette a Giulio II e fu il mecenate degli artisti e de' letterati del suo tempo, udita la fama che di Fra Santi s'era oramai sparsa per tutta l'Italia, lo chiamò a sé e lo nominò Predicatore apostolico; volle prender personalmente cognizione di alcune opere di lui, e rimastone entusiasta, non solo le approvò e incoraggiò l'autore a perseverare sulla via per la quale così alacremente s'era incamminato, ma con quella liberalità sua ben nota, gli fe' somministrare quanto gli abbisognava per agevolargli i lavori che aveva a mano e ne prese a proprio carico l'importo delle spese di stampa.

Quand'ecco che a Fra Santi venne ad un tratto a mancare l'aiuto di Leone X, del Pontefice del quale, col debito rispetto, l'ab. Guglielmo dice che « non doveva nascere se aveva così tosto a morire ». Leone X, nato a Firenze nel 1475, creato cardinale a tredici anni, papa a trentotto, il primo di dicembre del 1521 moriva improvvisamente a quarantasei anni d'età. Gli succedette Adriano VI, il quale ebbe anch'egli in grande stima Fra Santi. Dalle lettere ch'e' gli scrisse si ricava quale speciale affetto nutrisse per il preclaro domenicano; e chi sa a quali onori l'avrebbe elevato, se anche lui la morte non avesse còlto così presto. Ei non fu papa che dal 9 di gennaio del 1522 al 14 di settembre del 1523.

Nel 1523, convintosi « che troppo infausti erano, per i fini suoi, gl'influssi del cielo d'Italia », Fra Santi decise d'andare altrove dove potesse trovarne di più benigni. Messi quindi assieme i suoi scritti che costituivano quasi tutto il suo bagaglio, seguì il cardinale di Clermont, suo grande amico e benefattore, e legato del Papa in Avignone. Ma anche in Avignone, dove si trattenne circa tre anni, per quanto il Cardinale facesse del suo meglio per aiutarlo, non trovò modo di pubblicare tutt'i lavori che aveva pronti. E qui mi sia lecito citare un passo dell'ab. Guglielmo il quale, se è da rimpiangere che nel suo scritto sovrabbondi in ampollose esortazioni ai lettori e li lasci invano bramosi di più ampie notizie biografiche del suo illustre antenato, non è di quando in quando privo di una certa arguta, piacevole semplicità. « Pur troppo », dic'egli dunque, « un Religioso che professa povertà e ha per le mani opere grandi, non può conseguire il suo fine con semplici significazioni di credito e di estimazione. I torchi delle stampe non si affaticano al rimbombo degli applausi e delle acclamazioni, ma vogliono il suono dell'oro; e non sa l'inchiostro imbrunire le carte, se non vede prima biancheggiare l'argento. Vedutasi pertanto mancare ogni speranza di potere in Avignone arrivare al suo intento, spicca Santi un volo in Lione di Francia » (27).

A Lione, gran centro librario e sede di una fiorente colonia lucchese che vi esercitava il lucroso commercio della seta, Fra Santi giunse all'inizio del 1526. In quel torno di tempo, passò per Lione il Generale dell'Ordine domenicano, Fra Francesco de

---

(27) Ab. Guglielmo Pagnino. Op. cit., l. c.

Silvestris, il quale, per la stima che aveva della persona e degli studj del Pagnini, concesse al dotto confratello l'eccezionale privilegio di poter dimorare in qualunque convento dell'Ordine per attendere alla stampa delle sue opere, e di avere a sua continua, esclusiva disposizione due religiosi, per ogni aiuto e servizio di cui potesse aver bisogno. E in Lione Fra Santi ritrovò Francesco Turchi, suo nipote da' lato di sorella; Domenico Berti, altro suo parente; e con questi, alcuni gentiluomini fiorentini con i quali aveva contratto dimestichezza quando in Firenze essi avevano più volte ammirato la sua eloquenza e il fervore del suo spirito cristiano. I fiorentini di Lione, che si trovavano in prospere condizioni finanziarie, lo pregarono di accettare l'incarico della predicazione per la Quaresima di quell'anno 1526; e animati da uno spirito di nobile generosità si obbligarono ad assicurare a Fra Santi un tanto annuo, sufficiente, non solo alle sue necessità personali, ma a supplire largamente a qualsivoglia altro bisogno derivante dai suoi studj. Fra Santi, educato alla scuola della fede che impone di nulla chiedere agli uomini, ma nulla rifiutare di quello che gli uomini possono spontaneamente offrire per impulso della Provvidenza, accettò l'offerta de' suoi generosi compatriotti; e a Lione, nel 1528, ebbe appagato l'ardente desiderio della sua vita: a spese del nipote Francesco Turchi e di Domenico Berti suo cugino, ambedue lucchesi, e dello stampatore Jacopo Giunti, fiorentino, pubblicava l'intera versione della Bibbia: l'opera del suo cuore, che gli era costata un buon quarto di secolo di arduo, assiduo lavoro, e della quale avremo a parlare fra poco, distesamente.

Mentre Fra Santi attendeva con alacrità ai suoi lavori, curava con amore varie istituzioni di carità da lui fondate, predicava, insegnava, spendeva la sua straordinaria operosità a pro de' Lionesi, l'ab. Guglielmo dice ch'e' fu chiamato a Roma da papa Clemente VII (1523-1534). « Ma qual maraviglia », continua egli, « se lo vediamo di nuovo lasciare la Corte romana, ripassare le Alpi e restituirsi alla Francia, accompagnato da commissioni di negozj gravissimi spettanti alla Santa Sede. Stava egli travagliando intorno a queste, quando, sorpreso da lenta febbre, nella maggiore elevazione della sua fortuna, e nelle speranze più vive de' parenti e degli amici, carico assai più di meriti che d'anni, rese lo spirito al Creatore nell'anno 1536 ai 24 d'Agosto, che fu il sessagesimo sesto dell'età sua. Morì nell'attual servizio della Sede Apostolica, consumato dagli studj, logoro dalla speculazione, estenuato dalle fatiche da lui non intermesse di affari pubblici e privati, e di tutti gli altri esercizj e impieghi ai quali l'obbligava l'osservanza della Religione in cui visse per lo spazio di quarantanove anni, onorato e stimato al pari d'ogni altro, ond'è che ascese per tutti i gradi di essa, infin a quello di Vicario Generale » (28).

« Visse onorato e stimato al pari d'ogni altro » dice l'ab. Guglielmo; e non avrebbe esagerato se avesse detto: « Visse onorato

(28) Ab. Guglielmo Pagnino. Op. cit., l. c.

e stimato più d'ogni altro ». Lione, per i servigj da lui resi alla sua patria d'adozione, gli decretò il titolo di cittadino, con tutt'i privilegj che vi erano annessi. E dovunque si trovò, visse da tutti «onorato e stimato » per la sua vita irreprensibile, per la nobiltà del suo carattere, per l'alto concetto in cui tenne sempre il ministero sacro a cui aveva coscienza sicura d'esser chiamato. Tutt'i conventi in cui si trovò mandato, tenevano a grande onore l'averlo come Superiore. Fino a tutto il 1518 ogni convento della sua Provincia se lo disputava come Capo. E nel 1502 fu Priore a Pistoia; nel 1504, Priore di San Marco a Firenze; nel 1506, Priore di San Spirito a Siena; nel 1507, Priore di San Romano a Lucca; nel 1508 a Firenze, Vicario generale della Congregazione di San Marco; nel 1510, Priore di San Domenico di Fiesole; nel 1511, di nuovo a Firenze, Priore di San Marco; nel 1513, a Lucca, di nuovo Priore di San Romano. E quando nel 1516 andò a Roma, quasi subito fu fatto Priore della Minerva (1517-1519). E da per tutto, il ricordo della santità del suo carattere, della spiritualità del suo insegnamento, della ispirazione della sua eloquente parola rimaneva, vivo, caro, benedetto, come un'eco d'armonia divina.

Lione gli tributò magnifici onori funebri; e le sue spoglie mortali furon deposte prima, in mezzo al grande Coro delle Chiesa dei Padri Predicatori, detta volgarmente « la Madonna del Conforto » (29); più tardi, in séguito a cambiamenti arrecati a cotesto Coro, esse furon trasportate nella navata centrale della chiesa, presso la porta del Coro stesso. Oggi, la chiesa della « Madonna

---

(29) Debbo alla squisita cortesia del Molto Rev. P. Provinciale e dell'Archivista P. V. Panegot della « Provincia Domenicana di Lione » la notizia concernente la chiesa della « Madonna del Conforto », e la copia di quest'altra notizia ricavata dall'opera del P. Michel Cormier O. P. *L'ancien Couvent des Dominicains de Lyon*, tome II. *Sepoltures et Processions*. Pag. 90: opera, che è l'edizione di un manoscritto conservato negli Archivj dipartimentali del Rodano ed è un inventario completo degli Archivj conventuali del secolo decimottavo: inventario dovuto al Rev. P. Ramette, archivista e procuratore del Convento a quel tempo. « Sanctes Pagninus, religieux de notre Ordre, toscan et lucquois des pais, très sçavant dans l'hébreu et le grec, et grand prédicateur, fut enseveli dans le grand choeur de notre église le 24º Août 1541 (ou selon quelquesuns, en 1536). Et comme on changea ensuite la structure dud. choeur, on transporta son corps dans la grande nef de l'église auprès de la porte du choeur. Le Père Echard qui rapporte ce que dessus dans son 2º tome *De Scriptoribus Ordinis Praedicatorum*, page 114, marque aussy que plusieurs des principaux citoyens de Lyon assistèrent en habit noir à ses funérailles et suivirent son cercueil, et qu'il y avoit plus de 300 flambeaux allumés qui précédoient son convoy, tant il étoit en vénération, tant par rapport à la sainteté de sa vie, les rares qualités de son esprit et sa très profonde érudition, qu'en considération de ce que toute la ville se seroit peut-être laissée séduire par les faux dogmes luthériens, si par ses saintes et magnifiques prédications il ne l'en eût détournée. La pierre qui couvre sa sépolture, a environ 9 pieds de longueur par 4 de largeur, et est placée en travers vis à vis la porte du grand choeur, en tirant un peu contre la chapelle du Rosaire. L'inscrip-

del Conforto » non esiste più. Fu demolita nel 1817; e più non ne rimangono che alcune pietre sepolcrali, conservate nel Museo lapidario della città di Lione. Fra quelle pietre sepolcrali non esiste, pur troppo, quella di Santi Pagnini.

---

tion, qui est gravée aussy en travers sur lad. pierre en grosses lettres porte ce qui suit:

EN HOSPES

HIC EST SANCTES ILLE PAGNINUS, LUCENSIS, CUJUS TRIPLEX LINGUA, ERUDITIO, BONITAS, ORDINEM, CIVITATEM, FLORENTINOS, A QUIBUS MIRIFICE CULTUS EST, DECORAVERUNT. OBDORMIVIT IN DNO IX KAL. SEPTEMBRIS MDXXXXI.

Sur les bords et autour de la pierre sont gravés des mots qu'on ne peut lire ».

E qui il P. V. Panegot, a proposito della data della morte di Santi Pagnini che nell'iscrizione sepolcrale era errata (perché Fra Santi morì, non nel 1541 ma nel 1536), aggiunge questa nota: « Sante Pagnini mourut le 24 Août 1536. Cela ressort de plusieurs actes du mois d'Août 1536. Ainsi, le 28 Août 1536, Fr. Mathieu, du Couvent des Frères Prêcheurs de Lyon, reçoit du sieur Gondy « quarante écus d'or que *défunt* vénérable Sanctès Pagninus avoit ordonné de payer audit frère Mathieu ». (Péricaud, *Notes et documents*, fasc. 3, page 58; *Mémoires de la Société littéraire de Lyon*, 1860, pag. 18).

Al M. R. P. Provinciale e all'Archivista Rev. P. V. Panegot della « Provincia Domenicana » di Lione mi è doveroso e caro esprimere qui la mia viva gratitudine per la cortesia da loro usatami così generosamente.

Italiani anticalvinisti del XIV° secolo

Celio Secondo Curione

I movimenti riformati italiani del XVI° secolo, recentemente ristudiati prima dall'americano Corss Church (1) e quindi con una nuova impostazione generale dal nostro Delio Cantimori (2), vanno ormai inquadrandosi in una vasta attività di pensiero che, staccatasi da Roma in seguito alla Riforma d'oltralpi, assunse però una sua specialissima fisionomia dogmatica e spirituale.

Se l'Italia non ebbe una sua Riforma, i cui primi accenni presto si esaurirono in sè stessi - avendo essa dato tutto quel che poteva dare, avendo prodotto quei fermenti di vita, di libertà, di indipendenza, che costituirono in realtà le uniche aspirazioni riformate italiane e al di là delle quali, per quei tempi e per quegli uomini che ne fecero parte, non era neppur concepibile che si tornasse a riproporre, intatto, il problema religioso - la nostra terra ebbe tuttavia i suoi riformatori, non secondi certo a nessuno nell'audacia delle elucubrazioni, nella novità dei concetti dogmatici, i quali portarono all'Italia, almeno fino all'anno 1542 - che, come ha osservato lo storico Benrath, « segna per la maggior parte d'Italia il punto critico del movimento riformatore » - e, dopo, a tutta l'Europa della Rinascenza, un umanistico soffio di emancipazione logica e dogmatica. E' ormai pacifico che, tranne pochissime eccezioni (e, per la verità, fra le personalità più eminenti), i Riformatori italiani non si riallacciarono, se non molto superficialmente, ai movimenti riformati d'oltralpi, che anzi essi non accettarono - nella misura in cui li accettarono - senza discussioni, quando addirittura non li osteggiarono apertamente, con la penna e con l'azione, insofferenti di qualsiasi giogo ecclesiastico, come in patria lo erano già stati del magistero cattolico.

Uno dei personaggi più notevoli di questo movimento è indubbiamente il piemontese *Celio Secondo Curione* (1503-1569). Forse oriundo da Chieri, egli entrò ventenne in relazione con degli agostiniani dai quali imparò a discutere i grandi problemi religiosi dell'epoca. Assiduo lettore delle opere dei Riformatori, partico-

---

(1) *Church Corss Frederic: I Riformatori Italiani.* Traduzione di Delio Cantimori. Firenze, La Nuova Italia, 1935, 2 voll.

(2) *Cantimori Delio: Osservazioni sulla storia dei Riformatori italiani,* in *Church* (è la prefazione del traduttore).

Id., Eretici italiani del Cinquecento: ricerche storiche. Firenze, Sansoni, 1939.

larmente di Lutero e di Melantone, dovette sopportare più d'una volta le conseguenze della sua nuova fede. Scampò a numerosi agguati; soggiornò a Pavia, ove insegnò presso lo Studio; a Venezia, ove conobbe quel forte ed attivo nucleo riformato; a Ferrara, ove, alla corte di Renata, annodò un'amicizia profonda e duratura con Olimpia Morata; a Pisa; a Lucca ove succedette a Pietro Martire Vermigli nella direzione di quel gruppo, imparandovi a conoscere il bergamasco Girolamo Zanchi (che fu poi suo genero), Celso Martinengo, ed altri. Era il 1542. Egli preferì allora emigrare con moglie e figlioli in Svizzera. Sul passo del Bernina, era alta la neve, sugli stanchi cavalli, coi piccoli intirizziti od ammalati, la comitiva varcò penosamente il confine. Durante il viaggio, Curione scriveva, su due beatitudini evangeliche, la sua solida fiducia in Dio. La Svizzera lo accolse qual figlio. Egli ottenne di insegnare alla Scuola di Losanna e di dirigere il Convitto studentesco annessovi. Conobbe Calvino e Viret. Quattro anni dopo, Curione si trasferiva a Basilea, ove rimase fino alla sua morte, cioè per più di vent'anni.

Docente all'Accademia, ingegno universale, parlatore forbito, scrittore dallo stile ampio, di una sonorità ciceroniana, da molti amato ed apprezzato e più ancora compatito per le molte avventure succedutegli (fra l'altro gli premorirono quasi tutti i suoi), il piemontese assurse a fama europea. Studenti venivano da ogni parte ad udirlo, principi lo richiedevano - ma invano - alle loro corti, letterati e dotti di Svizzera, di Francia, di Germania, d'Inghilterra ricercavano la sua amicizia, gli scrivevano, lo portavano ad esempio; da Roma gli venne perfino proposta, se fosse tornato in patria, la dignità cardinalizia! Morì a 67 anni, e fu sepolto nel chiostro della cattedrale di Basilea, là di fronte al biondo Reno.

Celio Secondo Curione scrisse una cinquantina di opere, in maggior parte oggi rarissime. Più che i suoi lavori di indole letteraria, che portano inevitabilmente l'impronta della cultura e dei metodi dei suoi tempi, ci interessano i suoi trattati dogmatici e religiosi, le sue operette esegetiche e morali, i suoi libelli polemici (il piemontese fu il primo ad adoperare le pasquinate romane nella polemica antipapale). Il suo epistolario, poi, ammonta, a non meno di tre centinaia di lettere, conservate a Basilea, a Berna, a Strasburgo, a Gotha e ad Amburgo (3).

Questa, in poche righe, la vita di C. S. Curione. Le pagine che seguono sono consacrate alle vicende e alle dispute svoltesi in Basilea verso la metà del XVI secolo intorno alle dottrine riformate, ed in cui ebbe grande parte l'italiano.

* * *

Fin dal suo primo arrivo in Svizzera, Curione era entrato in amichevoli rapporti con il Riformatore ginevrino. Nel 1550, con dedica di proprio pugno, Calvino gli aveva mandato un suo scritto;

(3) Di tale epistolario abbiamo dato un completo elenco analitico e bibliografico in un più vasto lavoro sul Curione, che vedrà prossimamente la luce, e dal quale queste pagine sono riportate.

e per questa prova di amicizia, Curione lo aveva vivamente ringraziato. La lettera, pubblicata nel « Corpus Reformatorum » calviniano, dice testualmente: « Quidam qui Lugduno veniebat appendicem tuam, Calvine optime atque observande, ad me attulit, qua explicata illico manum tuam in prima pagina cognovi: D. COELIO SECUNDO CURIONI JOANNES CALVINUS. Fuit hoc mihi pergratum ac perjucundum, post tam diuturnum silentium, non omnino intermortuae tuae erga me benevolentiae et voluntatis vel exiguam significationem cernere. Tibi igitur ego gratias egissem prius, verum exspectabam mihi aliquam tui remunerandi occasionem dari, quae nunc aliqua ex parte obtigit » (4).

Questo scritto, in cui gli offriva ancora i suoi servigi, il piemontese accompagnava con una copia della « Storia di Francesco Spiera », che egli aveva testè tradotta dall'italiano in latino e pubblicata.

Ma il giudizio e la successiva condanna di Michele Serveto (1553) turbarono non poco le amichevoli relazioni fra i due dotti. Ginevra aveva avuto il suo autodafè; armandosi della spada contro l'errore, essa sanciva così con una triste inconseguenza l'intolleranza condannata negli altri. Molti uomini se ne dolsero amaramente: Curione era uno di loro. Quel libero spirito vedeva nell'applicazione della pena di morte contro gli eretici una tragica confusione - assai difficile a giustificarsi - fra i doveri della Chiesa e i diritti dello Stato. « Non era forse assai più cristiano - scriveva egli infatti - e più conforme alla professione evangelica di ammonire in carità l'uomo che era nelle vostre mani, di convincerlo con la parola, di ricondurlo all'unità dogmatica con la persuasione e con la dolcezza? Se egli avesse perseverato nel suo errore, voi potevate allora esiliarlo o incarcerarlo, pur supplicando Iddio di toccargli il cuore e di illuminargli lo spirto: tutte cose, codeste, ch'erano ben lungi dall'essere impossibili alla carità » (5).

A rendere più clamoroso questo omaggio alla libertà di coscienza, così dolorosamente menomata nella persona di Michele Serveto, si unirono a Celio Curione alcuni professori dell'Accademia di Basilea, fra i quali Martin Borrhaeus e l'inquieto umanista savoiardo Sebastiano Castellione, i quali si espressero vivacemente contro la esecuzione ginevrina (6). La loro opposizione ferì profondamente la dignità di Calvino. Egli era certo propenso a vedere in Curione e nei suoi amici dei sostenitori dell'antitrinitario spagnolo; tuttavia, poichè non aveva alcun altro fondamento in questa sua convinzione che la loro disapprovazione per la pena di morte inflitta a Serveto, egli non osò ancora incolparli pubblicamente di

---

(4) Per questa lettera, come per le altre che andremo citando, vedasi l'Appendice II. Citeremo semplicemente nel corso di questo studio coi numeri romani. Qui, lettera I.

(5) Frammento inedito conservato alla Universitätsbibliothek di Basilea.

(6) Curiosa l'espressione del medico italiano riformato *Guglielmo Gratarolo*, che scriveva da Basilea ad Enrico Bullinger: «Hic jam nullos fere amicos habeo, quod Servetanus aut *Coelianus* (sic !) aut Castilioneus aut Lutheranus aut hypocrita et adulator non sim » (lettera XL, conservata nella Simmlersche Sammlung di Zurigo).

eresia (7). Nel suo libello contro Serveto, terminato alla fine del 1553, Giovanni Calvino non menzionò i suoi oppositori di Basilea. Si accontentò invece di scrivere al riformatore zurighese Enrico Bullinger due lettere successivamente, la seconda delle quali, datata del 31 dicembre 1553, fra l'altro diceva: « De Curione et similibus, qui Basileae obstrepunt, privatus apud te conquestus fueram, interea eorum nominibus parcere statueram et feci ne paucorum hominum dedecus toti ecclesiae adspergeretur. Et certe digni sunt quos obruant aeternae tenebrae » (8).

Il riformatore ginevrino dovette però pentirsi subito di quella espressione uscita da un cuore esasperato come il suo. L'edizione critica di questa lettera mostra infatti che egli corresse il testo di prima mano: al posto delle parole *De Curione et similibus qui basileae obstrepunt,* di suo proprio pugno Calvino scrisse *De his qui obstrepunt* (testo attuale). Non gli conveniva di destare vespai... E del resto, egli finì per sopprimere tutta quanta l'invettiva, che nella copia conservata all'Archivio di Berna (9) è addirittura cancellata!

Intanto, a Basilea, dove il Riformatore era generalmente poco amato, e la censura di Celio e dei suoi amici riguardo alla esecuzone di Serveto aveva trovato un notevole consenso, era imminente una nuova e più aperta presa di posizione.

Col marzo del nuovo anno 1554, infatti (10), uscì un libro contro la pena di morte per gli eretici. Era così intitolato: « De haereticis, an sint persequendi, et omnino quomodo sit cum iis agendum Martini Lutheri Johanni Brentii aliorunque multorum tam veterum quam recentiorum sententiaz. Liber hoc tam turbulento tempore pernecessarius et omnibus tum potissimum principibus et magistratibus utilissimus ad discendum quodnam sit eorum in re tam controversa tamque periculosa officium ». Appariva dal suo frontespizio che era stato stampato a Magdeburgo, presso G. Rausch (11).

Il volume, preceduto da una prefazione di Martinus Bellius, conteneva una confutazione di Basilio di Monforte e, per il resto, un'antologia di giudizi, di estratti e di articoli di uomini celebri e di dottori della Chiesa del presente e del passato, che tutti quanti condannavano la pena capitale per gli eretici.

(Continua). TEODORO BALMA.

(7) Prova indiretta, codesta, ma convincente, che il Nostro non era un servetiano. Se lo fosse stato, Calvino avrebbe avuto buon gioco a dire che i professori di Basilea avevano disapprovato la pena di morte per lo spagnolo perchè la pensavano come lui !

(8) Opp. *Calvini,* XIV, pagina 722.

(9) Archivio Ecclesiastico, Berna, VII, 257.

(10) *Teodoro di Beza* scrisse il 29 marzo 1554 a Enrico Bullinger: « Libellus hoc mense editum ». Vedi lettera XXVIII. Cfr. *Maehly Jakob: Seb. Castellio,* Basel, 1862, pagina 130, nota 118.

(11) Questa celebre operetta, tradotta pure in francese, è oggi introvabile. Non se ne può ricostruire il titolo preciso, diversamente ripetuto nelle citazioni contemporanee e modificato nelle successive edizioni, secondo l'uso dei tempi. Teodoro di Beza la chiama semplicemente il « Martinus Bellius », o la « Belli Farrago » (cioè: Antologia Belliana).

MONUMENTI VALDESI

III - La Ghieisa d'la Tana

Nel profondo vallone del Vengìe, che divide in due parti ben distinte la valle d'Angrogna, si trova un ammasso caotico di rocce, precipitate là chi sa come nei secoli lontanissimi della preistoria. Lo copre una folta vegetazione di castagni, di tigli, di faggi, di cespugli spinosi. Nel fondo saltella di balzo in balzo un fresco torrentello. Fra le rocce si aprono alcune spaccature, alcuni aspri incavi nascosti. Uno è particolarmente noto, la *Ghieisa d'la Tana,* la Chiesa delle Tane, una specie di grotta che si sprofonda fra i macigni.

Vi si accede dalla strada che dal Vernè s'avvia verso gli Odin e che in ampio avvolgimento contorna il vallone; un sentieruolo, indicato da un cartello, scende di là precipitoso pel ripidissimo pendio, volge a destra aggirando un masso granitico, passa di sasso in sasso fra i cespugli, e, rasentando la roccia, sbocca nel rustico atrio della grotta. Questo può paragonarsi ad un grosso imbuto rovesciato, che si restringe verso l'interno, tutto ispido di punte e di protuberanze. In alto, sulle pareti, sono fissate due lapidi commemorative. L'entrata tortuosa via via si restringe e s'abbassa nel buio. Il visitatore, alquanto emozionato, scende lentamente strisciando ed abbassando il capo per evitare urti dolorosi. E' famosa la descrizione vivace che ne fa Edmondo De Amicis: « L'entrata è di pochi palmi d'altezza, tutta punte di sopra e di sotto, simile a una bocca di roccia che digrigni i denti; in maniera che non ci si può entrare che accoccolandosi col mento sulle ginocchia, o allungandosi in terra, sul fianco, e strisciando, come un ferito che cerchi aiuto... » Ma il corridoio è brevissimo, subito piega a sinistra nel buio, ed ecco, in un barlume di luce scialba che piove dall'alto, s'allarga la grotta.

E' un ampio vano, costituito da enormi rocce violentemente accostate; ha forma di rustica navata gotica; le scabre pareti si slanciano convergenti verso l'alto, onde, attraverso tre aperture

---

N.B. Gli studi precedenti sullo stesso argomento si trovano nei Boll. n. 76 e 77.

irregolari, una blanda luce discende, perdendosi nell'ombra mistica del basso. Qui, secondo la tradizione, nel periodo anteriore alla Riforma del secolo XVI, i Valdesi primitivi si raccoglievano di nascosto, per celebrare il loro semplice culto. Così si spiega l'origine del nome, Chiesa delle Tane. Nella penombra si scorge, verso il fondo, un rialzo roccioso, una specie di pulpito: là si teneva il Barba venerando, l'antico conduttore spirituale di quel popolo, e pregava, e leggeva l'Evangelo, e predicava. La sua figura eretta spiccava contro la roccia. Intorno, lungo le pareti, fra i massi sparsi qua e là, si raggruppavano i fedeli. In quel rude tempio naturale tagliato nel sasso, i culti dovevano avere una singolare efficacia.

E' noto come i Valdesi primitivi (1), fra i secoli XIII e XVI, cioè prima della loro adesione alla Riforma, come mancavano d'ogni organizzazione ecclesiastica regolare, così non avevano chiese, nè altri luoghi di culto, nè pastori a sede fissa. La loro situazione religiosa era assai strana. Da un lato essi si tenevano tenacemente fedeli ai principi religiosi evangelici della loro origine, che essi ritrovavano nell'assidua lettura della Bibbia; e per questo erano condannati dalla Chiesa Cattolica come eretici. Dall'altro lato si stimavano, almeno nella forma, uniti alla Chiesa Cattolica stessa, servendosi dei riti di essa per gli atti liturgici e le funzioni normali della vita, battesimi, matrimoni, funerali, eucaristia, pur interpretandone a loro modo il significato spirituale. Ne risultava una posizione per più aspetti ambigua, la quale, insieme con altre circostanze, li salvò per quasi tre secoli da una persecuzione generale violenta.

Ma i loro veri conduttori spirituali, quelli che assicurarono la persistenza e la continuità della fede valdese, erano i Barbi (2), i quali, ad un senso d'illimitata consacrazione alla loro missione sacra, ad un coraggio e ad uno spirito di sacrificio senza confronti, univano la forza d'un'antica salda organizzazione e d'una infrangibile solidarietà, in modo da costituire essi realmente una Chiesa, l'antica Chiesa Valdese. Essi, nel loro ministero itinerante, visitavano regolarmente i nuclei e le comunità dei Valdesi, confermandoli nella fede ed ammaestrandoli, sopra tutto mediante la Parola di Dio. Così ogni anno anche nella valle d'Angrogna giungevano in visita missionaria. La popolazione accorreva in folla ad ascoltare. A tali adunanze (3), proprio nella valle d'Angrogna, fa allusione un breve del Papa Giovanni XXII, dell'8 luglio 1332. Vi allude pure, in una sua lettera, S. Vincenzo Ferrero, narrando di una propria missione « in valle quae dicitur Engronia ». E poichè i predicatori erano acerbamente perseguitati e le predicazioni vietate e condannate, le grandi adunanze avvenivano di nascosto, di notte, nella solitudine degli alpeggi, nell'oscurità dei

---

(1) Le condizioni ed i principî dei Valdesi primitivi sono esposti, con ampia documentazione, in *Em. Comba: Histoire des Vaudois*. I - Firenze. 1901 - p. 260 seg.

(2) *Em. Comba*: loc. cit. p. 585 seg.

(3) *Em. Comba:* loc. cit.

profondi valloni. Avvenivano appunto, secondo la tradizione, nella *Ghieisa d'la Tana.*

Quanti Barbi, nel corso dei tre secoli, si ritrovarono nell'ombra mistica della grotta, a confortare ed a rianimare i fedeli alpigiani raccolti intorno? Fra loro, molti erano originari di quella stessa valle d'Angrogna; le storie ricordano, fra i più antichi, Martino Arnould, Bastiano e Tommaso Bastia, Giacomino Bellonat, altri ancora (4); che, rivolgendosi a convalligiani, con tanto maggior fervore li richiamavano alle grandi parole dell'Evangelo.

Qui deve aver predicato, verso il 1330, il Barba angrognino Martino Pastre (5), quello stesso che, come c'informa il già citato breve del Papa Giovanni XXII, attirava intorno a sè, col calore dell'eloquenza, centinaia d'alpigiani, e che tanta simpatia e tanta devozione aveva suscitato nel suo popolo che, quand'egli fu arrestato dall'Inquisizione in Marsiglia, in seguito a delazione del prete Guglielmo, parroco d'Angrogna, questo fu violentemente aggredito sulla piazzetta di San Lorenzo, e tempestato di colpi, e lasciato morto per terra.

Così deve avervi predicato, un secolo dopo, il Barba angrognino Claudio Pastre (6), il focoso predicatore, solidale coi suoi convalligiani nella prospera e nell'avversa fortuna, che, quand'essi nel 1448 furono citati a Luserna, come infetti d'eresia, dall'Inquisitore Giacomo di Buronzo, li accompagnò, prese le loro difese con tanto efficace irruenza da costringere l'avversario a ritirarsi infuriato e sconfitto.

Così infine deve avervi predicato, nel secolo seguente, il Barba angrognino Martino Gonin (7), l'ardente sostenitore dell'adesione dei Valdesi alla Riforma, l'organizzatore del Sinodo di Cianforàn, il quale, nel 1536, in un viaggio di ritorno da Ginevra, colto dall'Inquisizione a Grenoble, fu, dopo un tormentoso processo, strozzato, ed il corpo straziato gettato nell'Isère.

Il visitatore che sente la solidarietà col passato rievoca nel mistico antro le antiche voci dei predicatori, che con uguale semplicità ed uguale vigore di convinzione hanno ripetuto e trasmesso attraverso le generazioni la Parola di Dio. A loro rispondevano in coro le voci dei fedeli preganti; le preghiere, in quei liberi culti, si pronunziavano in comune, a bassa voce, secondo la formula stabilita; così c'informa il Gilles: « devant et après la prédication, chacun prioit bassement, à part soy, suivant le formulaire d'oraison quils avoyent de leurs Pasteurs... » (8). Forse talora anche cantavano, a voce soffocata, quei salmi, quei « cantiques et chansons spirituelles », che, secondo lo stesso Gilles, « ils chantoyent avec grande édification »; ma ciò avveniva di rado, chè, come

---

(4) L'elenco più antico dei Barbi si trova nella *Historia breve* ecc. di *Girolamo Miolo* in Bull. de la Soc. d'Hist. Vaud. n. 17, p. 108.

(5) *Em. Comba:* loc. cit. p. 355.

(6) *Em. Comba:* loc. cit. p. 366.

(7) *Ern. Comba: Storia dei Valdesi* - Torre Pellice, 1930 - pp. 112, 130, 139

(8) *P. Gilles: Hist. Eccles. des Eglises Vaudoises* - Ginevra, 1644 - p. 16.

avverte il Miolo, « in molti luoghi non potevano cantare, temendo la persecutione... » (9).

Quando, a metà del secolo XVI, seguendo l'impulso della Riforma, il popolo valdese, lasciata da parte ogni simulazione, ogni ambiguità nell'espressione religiosa prese un'attitudine coraggiosamente netta e decisa di fronte alla Chiesa Cattolica e si diede un'organizzazione ecclesiastica propria, consona ai propri principi, uno dei suoi primi atti, e dei più significativi, fu la costruzione dei Templi. Gli edifici nuovi ebbero la linea semplice, rustica, vigorosa delle costruzioni della natura; ne conservarono il valore di solenne austerità. La *Ghieisa d'la Tana,* assolto il suo compito, rimase silenziosa, solitaria, nascosta nel fondo roccioso del vallone del Vengìe.

Vero è che un'altra funzione le fu attribuita dalla tradizione, quella del rifugio pei perseguitati, nei momenti terribili dell'eccidio e della caccia all'uomo (10). E per quanto questa attribuzione appaia praticamente assurda, chè il rifugio, tutt'altro che sicuro, poteva facilmente trasformarsi in trappola od in prigione, pure si può credere che nel tempo delle Pasque Piemontesi del 1655 o dello sterminio del 1686, qualche gruppo di fuggiaschi dispersi od inseguiti, vi si nascondesse angosciato e tremebondo e per lunghe ore spiasse i movimenti dei persecutori o si preparasse ad una disperata difesa. Un angusto e difficile passaggio che s'apre a destra dell'entrata porta ad un'altra grotta, molto più piccola ed assolutamente oscura, la quale potè essere, nei momenti più tragici, « ultimo rifugio dei disperati », come annota il De Amicis.

Ma il reale significato che la *Ghieisa d'la Tana* ha conservato attraverso i secoli e fino ad oggi, e che ne fissa il valore storico ed ideale, è quello del Tempio: è il Tempio primitivo, costruito con le rocce vive, a linee rudi e grandiose, dalla natura provvidenziale, quasi ad indicare in modo indistruttibile il carattere del paese e del popolo; il più espressivo simbolo dell'antica, semplice, robusta fede nei principi dell'Evangelo, ch'è stata l'elemento essenziale della loro storia e della loro vita.

La tradizione della *Ghieisa d'la Tana* è puramente verbale: nessun documento, nessuna citazione di storico o di cronista o d'illustratore delle Valli, fino al secolo XIX, la sostiene e la convalida. Vero è che antiche relazioni di Autorità ecclesiastiche, quali il breve già citato di Giovanni XXII o le lettere di S. Vincenzo Ferrero, alludono a riunioni clandestine che i Valdesi tenevano in luoghi nascosti ed appartati della valle d'Angrogna. D'altra parte i più antichi storici valdesi ricordano antri remoti che servivano loro per riunione o per rifugio. Così Girolamo Miolo, che proprio in Angrogna fu pastore fra il 1580 ed il 1593, vi accenna nella sua « Historia breve »: « Essi hanno di caverne et balme di rifugio sicuro le quali sono inaccessibili, et di lor natura

(9) *G. Miolo:* loc. cit. - p. 16.
(10) *E. Bonnet: Les Temples d'Angrogne* - Torre Pellice, 1896 - p. 5.

diffendibili » (11). Ed il Léger ch'era pastore nella contigua parrocchia di S. Giovanni tra il 1645 ed il 1661, riferisce che, oltre il Bars della Tagliola, « il se rencontre aussi plusieurs autres belles grandes cavernes dans ces Vallées, qui souvent ont servi de retraite à ces pauvres gens, et où ils retiroient surtout leurs femmes et les enfants, durant les plus grandes persécutions, *et que les Barbes ou Pasteurs les y visitoient et même que bien souvent ils y ont prêché et administré les S.S. Sacrements...* » (12). Le quali parole appaiono un accenno preciso alla nostra grotta, se si consideri ch'essa è la sola nelle Valli, che in qualche modo vi corrisponda. Ma manca in esso ogni precisazione di nome, e così pure in tutti gli storici posteriori, fino al secolo XIX. Non è quindi strano che neppure il Gilly, nelle note relazioni dei due successivi viaggi attraverso le Valli, nel 1823 e nel 1829, l'abbia notata.

La tradizione popolare orale, evidentemente antica in quanto espressa chiaramente dal nome, è stata raccolta e fissata dagli scrittori assai tardi. Il primo che, secondo quanto ci risulta, ne riferisce in modo chiaro ed esplicito, è il dottor W. Beattie, il quale, scrivendone nel 1837, la indica come « una caverna spaziosa, nella quale, secondo la tradizione, gli antichi abitanti di quelle Valli trovavano un asilo nei tempi delle persecuzioni ed un luogo tranquillo per celebrarvi la Santa Cena e sfuggire alle ricerche dell'inquisizione » (13). Tosto dopo il pastore Amedeo Bert, nelle interessanti note delle sue *Gite e ricordi*, pubblicate postume nel 1884, la ricorda come « la famosa grotta o caverna, tanto conosciuta nella storia dei Valdesi, sotto il nome di *Chiesa delle Tane* » (14). Infine il prof. Giovanni Jalla in periodo più recente porta alla tradizione la più autorevole conferma (15).

Ma l'importanza ed il significato della *Ghieisa d'la Tana*, come simbolo e come monumento, furono messi in evidenza, nella seconda metà del secolo XIX, da due personalità, di professione e di carattere molto diversi, uniti però da una nobile solidarietà di sentimenti comuni: la devota ammirazione per la terra valdese e la sua eroica storia, il generoso entusiasmo per le bellezze della natura e dell'anima, la calda simpatia per i più alti ideali della vita. Il primo è quel venerando Stefano Bonnet, che fu pastore in Angrogna dal 1874 al 1903, e di cui, a proposito del Pra del Torno, abbiamo già ricordato l'efficace amore per le glorie e le tradizioni della sua parrocchia. Egli comprese il valore della grotta, come ricordo storico e come significato ideale. Lo illustrò con di-

(11) *G. Miolo:* loc. cit. - p. 108.

(12) *J. Léger: Hist. Géner. des Eglises Vaudoises* - Leida, 1669 - I, p. 9.

(13) *W. Beattie: Les Vallées Vaudoises pittoresques* - Londra, 1838 - p. 63.

(14) *A. Bert: Nelle Alpi Cozie - Gite e ricordi d'un bisnonno* - Torre Pellice, 1884 - p. 230. Il Bert raccoglie la curiosa leggenda che « quella caverna avesse corrispondenza sotterranea con quella detta *il pertusio delle mene*, di S. Secondo, e facesse capo a numerosissime vie sotterranee, ora otturate, che moltissimo avrebbero giovato ai Valdesi, nei tempi delle persecuzioni ».

(15) *J. Jalla: Glanures d'histoire vaudoise* - Torre Pellice, 1931 - p. 5.

scorsi, con conversazioni, con immaginosi commenti ai visitatori ch'egli guidava sul luogo. Ne diffuse la conoscenza in un suo opuscolo sui Templi d'Angrogna. Con questa modesta ed assidua attività, calda d'entusiasmo e di fede, egli procurò alla *Ghieisa* la rinomanza, la rese popolare anche fuori dell'ambiente valdese (16).

Il secondo è lo scrittore Edmondo De Amicis. Venuto a Torre Pellice nel settembre 1882 per la preparazione del suo volume « Alle Porte d'Italia », salì in escursione con due colleghi alla valle d'Angrogna, vi fu ricevuto dal Bonnet con affettuosa cordialità, fu guidato da lui alla grotta, e dalla sua appassionata illustrazione derivò la mirabile descrizione contenuta nel capitolo « Le Termopili Valdesi », la quale, mentre trae tutti gli elementi originari dalla parola e dallo scritto dello stesso Bonnet, li avviva col suo stile scorrevole e colorito e ricco, con la sua vivace fantasia, col suo amore per la natura, col suo caldo senso di simpatia per ciò ch'è nobile e grande nell'anima umana (17).

Così, in virtù dell'antica tradizione e degli illustratori recenti, la *Ghieisa d'la Tana* divenne nella coscienza dei Valdesi il monumento della fede eroica dei Valdesi primitivi.

E' ancor vivo nella memoria della popolazione delle Valli il ricordo recente della definitiva consacrazione del monumento. Poichè la grotta era di proprietà privata, d'un certo Miegge Carlo Bartolomeo, agricoltore d'Angrogna, in molti era sorto il desiderio che fosse riscattata, in modo da divenire proprietà perenne della popolazione valdese. L'iniziativa del riscatto fu presa da due amici, Valdesi di Torre Pellice. Il primo fu Stefano Eynard, meglio noto col soprannome di Garablin, derivatogli dal luogo d'origine un buon valdese del vecchio stampo, innamorato della montagna, appassionato delle tradizioni delle Valli. Il secondo, l'annotatore di questi appunti storici, ha avuto il privilegio d'essergli collaboratore. Grazie a generosi aiuti in denaro ed in opere, la grotta e le rocce adiacenti furono acquistate per conto della Tavola Valdese (18), come espressione genuina della Chiesa e del popolo: modesti lavori furono eseguiti per provvedere alla necessaria ripulitura e per facilitare l'accesso, senza cambiare in nulla l'aspra linea primitiva delle rocce (19). Il 15 agosto 1928, in occasione

(16) *E. Bonnet:* loc. cit. - p. 5 - articolo in *Le Témoin* - del 31 agosto 1877

(17) *E. De Amicis: Alle Porte d'Italia* - Milano, 1884 - p. 251 seg. Il De Amicis tracciò del Bonnet un bello e gustoso profilo, nello stesso volume; rimase poi legato a lui con vincoli d'affettuosa riverente cordialità, espressa in un nutrito scambio di lettere, che sono conservate dalla famiglia Bonnet e che meriterebbero d'essere pubblicate, portando nuovi particolari sulla personalità e la vita dello scrittore. Due lettere sono state pubblicate nel-l'*Echo des Vallées* (Torre Pellice) del 13 ottobre 1922, in cui il De Amicis, in data 17 novembre 1883 e 16 marzo 1887 chiede al Bonnet un cortese concorso nella preparazione delle due prime edizioni del volume *Alle Porte d'Italia.*

(18) I contratti d'acquisto e di passaggio alla Tavola Valdese furono rogati dal not. Eynard, il 22 aprile e il 6 ottobre 1928.

(19) Fra i collaboratori di quest'opera, citiamo il comm. ing. Massimo

della tradizionale celebrazione valdese, il monumento fu consacrato. Al centro dell'austera cerimonia, diretta dal figlio stesso del venerando pastore Bonnet, Giovanni Bonnet, anch'egli pastore, furono letti a voce alta i due grandi Salmi 59 e 61, i Salmi della fede e della liberazione (20). Sulle rudi pareti dell'entrata furono poste, a ricordo dell'avvenimento, due lapidi, dettate dall'annotatore sopra citato. La prima fissa il valore storico ed ideale del monumento:

Nella Ghieisa d'la Tana - antico Tempio della fede - rivive - lo spirito eroico - dei padri - che pregando - soffrirono e morirono - per la libertà di coscienza.

La seconda segnala l'illustre scrittore che al monumento ed alla valle ha portato l'omaggio della sua nobile arte:

Alle Porte d'Italia - I Valdesi riconoscenti - ricordano - Edmondo De Amicis - il celebratore delle Termopili Valdesi.

Benedetta te, bella e nobile Val d'Angrogna, che, negli annali della grande guerra per la libertà dell'anima, hai scritto col sangue dei tuoi pastori una parola vittoriosa ed immortale.

(Alle Porte d'Italia. Cap. IV).

ATTILIO JALLA.

Pellegrini, come generoso oblatore, il podestà d'Angrogna Ruben Bertalot, il muratore Enrico Geymet, il geom. Paolo Rostagno, che nel giorno dell'inaugurazione pronunziò un forbito discorso, pubblicato in foglio a parte.

(20) *Echo des Valleés* del 17 agosto 1928.

IL "BENEFICIO DI CRISTO"

(Moreschini, Croce, Caponetto, Cione, Casadei, Miegge, De Simone Minaci)

La recente edizione del « *Trattato utilissimo del beneficio di Gesù Cristo crocifisso verso i Cristani* », che *Mariano Moreschini* ha devotamente curata per la Casa editrice Religio di Roma (1942, p. 125), ha fatto risorgere una serie interessante di quesiti che riguardano sia la personalità dell'autore, che primo il Benrath identificò in un certo Don Benedetto da Mantova, sia la dottrina da esso professata, che la quasi totalità degli studiosi riconduce alle idee agitate nel circolo valdesiano di Napoli.

L'edizione del Moreschini, che viene dopo la paladiniana del 1913 e quella ridotta del Paschetto del 1941, riproduce un testo, ritenuto opera di Aonio Paleario e stampato a Torino nel 1860, che a sua volta è edizione stereotipa di una ristampa inglese dell'originale italiano di Cambridge; ma, a prescindere dal fatto, non notato dal Moreschini, che l'edizione torinese del 1860 fu curata dal conte Piero Guicciardini quasi in reverente omaggio al presunto autore del Beneficio (cfr. *E. Allodoli: Aonia Aganippe e l'Umanesimo in Valdelsa*, in « La Rinascita », 1940, pp. 788-795), mi sembra eccessiva la preoccupazione del nostro editore di dare col testo del 1860 una lezione di più agevole comprensione ai moderni, laddove il testo paladiniano, che riproduce la prima edizione veneta del 1543, oltre ad offrire una maggiore sicurezza di punteggiatura sarebbe riuscito più suggestivo nella sua originale veste letteraria che ne fa un autentico testo di lingua del nostro Cinquecento.

La complessità delle questioni nate intorno al « Beneficio » investe uno dei punti più importanti della storia della Riforma in Italia ed esige un breve riesame dei precedenti prima di essere sviscerata nei suoi elementi.

Mariano Moreschini in una nutrita introduzione, fa proprie le notazioni storiche che il Croce aveva fatte sull'autore del Beneficio e sulla sua dottrina (in « La Critica », 1940, pp. 115-125) e, riferendosi alle conclusioni del più recente studioso di Juan de

Valdés sull'influenza del cenacolo valdesiano (*E. Cione: « Juan de Valdés. La sua vita e il suo pensiero religioso.* Bari, 1938), attribuisce la paternità dell'opera a Don Benedetto Luchino e si associa al parere quasi unanime degli studiosi sul carattere prevalentemente « valdesiano » del Trattato.

La critica fatta al Moreschini di non aver rivalutato criticamente l'interpretazione storico-filosofica del Cione (cfr. G. *Miegge*, in « La Luce », 29 luglio 1942) e di non aver indagato più oltre sulla vera personalità dell'autore in base alle indagini del Caponetto accettate poi anche dal Croce (cfr. « *L'Appello* », 1942, pp. 68-69 e 120) ci permette di mettere a « fuoco » i punti ancora oscuri circa l'autore e la dottrina di questo che tutti concordano nel considerare come il « Manifesto della Riforma italiana del Cinquecento.

Il problema è di critica sia esterna che interna, cioè riguarda tanto i dati che dalle fonti attualmente in nostro possesso si possono ricavare sull'identificazione dell'autore, quanto la ricostruzione del suo effettivo bagaglio dottrinale quale si può fare da un attento esame del « Trattato » in sè e nelle sue relazioni positive e negative con le formulazioni dommatiche degli altri rappresentanti della Riforma italiana, svizzera e tedesca.

In merito all'autore, il Croce, nell'articolo citato più sopra, poggiava le sue argomentazioni su quattro fonti:

1 - il processo del Carnesecchi (di cui estratto pubblicato da *G. Manzoni in Miscellanea di Storia Italiana*. Torino, 1870, pp. 202-203);

2 - la confessione del Morone (in *C. Cantù: Gli Eretici d'Italia*, 1866, vol. II, pp. 176-190);

3 - la Vita di Paolo IV (G. Pietro Carafa) di *A. Caracciolo* (ms. Bibl. Naz., Napoli, X D. 28 f. 136 t);

4 - il commento di P. P. Vergerio all'indice dei libri proibiti di Giovanni della Casa (in *C. Cantù: Italiani illustri*, vol. II, p. 244) le quali tutte additano nell'autore (le tre prime esplicitamente, la quarta senza nominarlo) un don Benedetto da Mantova, che il Caracciolo in particolare dice essere « un monaco di San Severino in Napoli e discepolo di Valdés ». Tra le carte del monastero di San Severino di Napoli (in *Arch. di Stato Napoli*, fondo Monasteri soppressi, n. 1802, San Severino e Sossio) il Croce trovò un catalogo dei benedettini d'Italia dal 1412 al 1597 tra i quali è segnato un « D. Benedictus de Mantua » professo nel 1539 nel monastero di S. Benedetto in Polirone presso Mantova; di questa notizia il Croce ebbe conferma dal p. don Mauro Inguanez di Montecassino, che gli rivelò anche il di lui cognome: Benedetto Luchino. Professo dunque a Mantova nel giugno del 1539 il Luchino dovette trovarsi a Napoli nell'inverno 1539-40 e quivi conoscere il Valdés e dai contatti con lui avere la prima idea del « Beneficio », se è vero che in esso - come vorrebbe il Croce - tanto la dottrina della giustificazione per la fede quanto il sacramento eucaristico risultano trattati al modo valdesiano. Il Luchino avrebbe quindi composto il suo trattato negli anni 1540-1541 al convento di San

Nicola all'Arena in Catania, dove si sarebbe trasferito da Napoli « pieno ancor l'animo delle conversazioni col Valdés ». Ma l'influenza del Valdés si fermò al « Beneficio », che rimase isolato nell'attività monacale del Luchino, quasi fosse nato « in un breve periodo di generoso giovanile entusiasmo » tale da sembrargli poi in vecchiaia « una pericolosa follia di gioventù, dalla quale si era salvato per un vero caso o per una singolare protezione del Signore ».

Per il Caponetto (v. « *Gioventù Cristiana* », 1940, pp. 38-43), l'autore del « Beneficio », sulla base delle stesse fonti studiate dal Croce (ma citando il Caracciolo da un ms. - il 349 - della Bibl. Casanatense di Roma), è sempre un « Don Benedetto da Mantova »; senonchè da un documento del Libro dei conti del convento di S. Nicola all'Arena di Napoli (in *Arch. di Stato di Catania,* fondo Benedettini, vol. VII, fol. 193) e dalla deposizione del giurista veneziano G. Basalù inquisito nel 1555 (in *L. Amabile: il Santo Officio della Inquisizione a Napoli,* Città di Castello, 1892, pp. 162-163) risulta che esso sarebbe giunto a Catania nell'agosto del 1537 provenendo dal convento di S. Giorgio Maggiore di Venezia e che avrebbe avuto a Napoli - non si sa quando - dei colloqui col Basalù, laddove per il Croce il monaco, professo a Mantova nel 1539, si trovò a Catania negli anni 1540-1541 dopo aver trascorso a Napoli l'inverno 1539-40. Dalla ricostruzione del Caponetto, il soggiorno napolitano dell'autore del « Beneficio » risulterebbe indicato solo dalla deposizione del Basalù che appunto tra le persone « le quali avevano avuto con lui conversazioni teologiche o che aveva udito nominare durante il soggiorno napoletano » e che « avevano discorso della giustificazione, delle sue conseguenze e dei sacramenti » nomina esplicitamente il nostro monaco, ma la data dei colloqui con il Basalù e con il Valdés sta « ancora nella storia da chiamare alla luce ».

La discordanza tra le due ricostruzioni Croce e Caponetto (gli articoli rispettivi furono pubblicati entrambi nel 1940 a due mesi di distanza l'uno dall'altro senza che il Caponetto venisse a conoscenza delle ricerche parallele del Croce), non notata dai due più recenti editori del Beneficio venne rilevata dallo stesso Croce, che fece nuove ricerche nell'Archivio di Stato di Napoli e nel monastero di S. Giorgio a Venezia (v. «*L'Appello*» 1942, pp. 68-69): da esse, che il Croce non potè estendere in altre città (a causa della guerra) per l'individuazione del cognome del monaco, e dalle indagini del Caponetto, risulta ormai acquisito che:

1) Benedetto da Mantova fu professo nel monastero di San Benedetto in Polirone di Mantova vent'anni prima del Luchino, e cioè nel 1519;
2) Passò quindi al monastero di S. Giorgio a Venezia e vi rimase più anni essendovi già « deconus » nel 1534;
3) Nel trasferirsi a Catania si fermò forse qualche tempo a Napoli;
4) A Catania si hanno notizie sue solo fino al 1544.

Ora, in questo tentativo di ricerca dell'autore del « Beneficio » due fatti colpiscono subito l'attenzione del lettore:

1) la problematicità del soggiorno di don Benedetto a Napoli e di conseguenza la problematicità del contatto diretto col Valdés o per lo meno col cenacolo valdesiano di Napoli: solo due fonti, come abbiamo visto, parlano del soggiorno napolitano, e cioè

a) la Vita di Paolo IV del Caracciolo, nella quale l'autore si vale a suo modo delle notizie di un « *Compendium processuum* » (pubblicato dal Corvissieri, in « *Arch. Soc. Rom. St. Patria* », III, 1880, pp. 261-290 e 449-471) interessanti gli imputati di eresia più in vista del Cinquecento;

b) la deposizione del Basalù all'Inquisizione veneziana nel 1555; ma queste fonti, pur autorizzando ad ammettere, o esplicitamente o per sola induzione, l'influenza valdesiana, non ne precisano tuttavia nè la portata nè l'intensità;

2) il silenzio delle fonti sull'attività spirituale ed intellettuale di don Benedetto prima e dopo la pubblicazione del « Beneficio », che appare come una luce improvvisa e ben presto spenta nelle tenebre avvolgenti la misteriosa esistenza del monaco: e ciò è tanto più da rimpiangere - almeno allo stato attuale delle ricerche - in quanto il « Trattato », che si considera ormai come il documento più significativo della Riforma italiana del Sec. XVI, fa supporre nel suo autore quasi un « caposcuola », attorno al quale, forse più e meglio che attorno al Valdés, vorremmo vedere uno stuolo di seguaci, intenti ad imprimere nell'animo e nel cuore la testimonianza del loro maestro in tutto così aderente alla dottrina di Cristo, degli Apostoli e sopratutto di S. Paolo.

Solo il Vergerio si diffonde maggiormente sulla personalità dell'autore, ma ne tace volutamente il nome, asserendo che due sono le persone che hanno posto mano al « Beneficio » e « tutte e due sono in Italia, e molto conosciute ed apprezzate dai primi membri e ministri di Roma ».

L'indicazione è preziosa, pur nella sua voluta sibillinità: ed essa quasi ci autorizza, tra le tante legittime ipotesi che si possono fare, oggi come oggi, sull'autore, ad inferire che le fonti volessero indicare nel don Benedetto, nome ricorrente frequentemente nei cataloghi dei monasteri dell'epoca, un esponente molto in vista della Riforma italiana del Cinquecento, legato intimamente col Flaminio e con le più alte gerarchie ecclesiastiche, che le avverse contingenze dell'epoca nonchè la necessaria prudenza avevano forse consigliato a celarsi sotto uno pseudonimo, sia per sfuggire più agevolmente alle noie dell'Inquisizione, sia per maggiormente facilitare, sotto l'anonimo o lo pseudonimo, la diffusione aperta o clandestina del bramatissimo trattatello.

Questa ipotesi, che poggia unicamente sul Vergerio e può sembrare - lo confesso - ardita, ma sulla quale non voglio naturalmente insistere, sarebbe anche in parte convalidata dalla critica interna del « Trattato », che non solo rivela, nell'apparente analogia con le dottrine valdesiane, molti spunti che col Valdés sembrano non aver alcuna attinenza, ma permette quasi di vedere in esso come l'espressione più matura di quella che il Casadei (*Juan de Valdés*, in « Religio », 1938, pp. 110-131) chiama « cor-

rente spirituale indigena » la quale, rappresentata dagli Ochino, Vermigli, Flaminio, Contarini, Polo, Morone ecc. e « *sentendo e riconoscendo le esigenze profonde del protestantesimo tedesco* (il corsivo è mio), vide ben presto la necessità di una riforma morale della Chiesa e di una religiosità interiore, senza con questo distruggere nè il dogma nè la gerarchia; corrente la quale già prima ancora che il Valdés facesse sentire da noi una qualsiasi sensibile influenza, era giunta ad organizzarsi e a formulare un sistema di principii e di norme della vita morale e religiosa affine, per tanti rispetti, a quello del Valdés, appunto perchè in fondo ambedue, movendo da un'identica esigenza e da un'eguale insoddisfazione sia del vecchio che sembrava aver dimenticato lo spirito genuino del cristianesimo, sia del nuovo che mirava a distruggere un organismo venerando e ancora necessario alla società, purchè sanato dai mali che lo affliggevano, prospettavano una identica soluzione, l'unica atta, secondo loro, a portare la tranquillità nelle coscienze turbate dalla profonda crisi generale, e a salvare l'unità religiosa di cui temevano il crollo irreparabile e la rovina imminente ».

Con queste ed altre acute considerazioni del Casadei, le quali tendono a limitare l'influenza del Valdés sulle correnti eterodosse italiane, che il Cione ed altri hanno indubbiamente sopravalutata, passiamo alla seconda parte del nostro esame circa l'essenza della dottrina del « Beneficio ».

Si può esso senz'altro chiamare d'ispirazione fondamentalmente « valdesiana » ? O almeno fino a qual punto è « valdesiano » ? E di converso quali spunti sono sicuramente originali, direi quasi autoctoni, come quelli che affondano direttamente nella Parola di Dio e sgorgano da quella « corrente spirituale indigena » come rivoli da pura fonte ? Quali altri invece si possono ricondurre ad altre influenze quale quelle di Zuinglio o, ancora su, di Melantone e di Lutero, come insisterebbe il Miegge ?

Rispondere a tali quesiti vuol dire avere attentamente esaminato in parallelo il « Beneficio » e gli scritti più significativi dei riformatori nostrani, svizzeri e tedeschi; vuol dire essersi fatta un'idea chiara, in sede storico-dommatica, delle « fonti » del « Trattato »; vuol dire aver sviscerato, in funzione del « Beneficio », i problemi ancora insoluti della storiografia della Riforma in Italia ed aver finalmente chiarite le caratteristiche sue nei riguardi del gran moto rivoluzionario fiorito oltr'alpe.

Un compito così arduo esorbita naturalmente dai limiti della presente recensione, che vuol semplicemente aggiungere qualche modesta pietra all'edificio che si sta costruendo da varie parti intorno al « Beneficio », lasciando al futuro rieditore di esso la cura di mettere a profitto i nuovi contributi per la desiderata ricostruzione critico-storica dell'autore del suo « mondo » e dell'opera sua.

Qui basteranno poche considerazioni che, per quanto non conclusive, siano nondimeno atte a fissare taluni punti che sembrano fermi e dai quali, se definitivamente acquisiti, sarà più agevole procedere avanti.

La precisazione dell'originalità del « Beneficio » rispetto a Valdés e per esso ad Erasmo o a Lutero (per nominare solo le due influenze più rilevanti su cui sono discordi gli studiosi) implica, com'è ovvio, che si abbia un'idea chiara su quel complesso di dottrine che, benchè comuni ai tre nelle linee generali, si differenziano nettamente dall'uno all'altro nei particolari e specialmente nelle conseguenze tratte dai principi teorici enunciati. Tutti e tre, per esempio, ammettono la dottrina della giustificazione per la fede, che esclude l'efficacia di qualunque opera buona prima della grazia, ma sulla portata di queste dopo la grazia vi è una notevole disparità di vedute tra il Valdés e gli altri due. Inoltre, la recente corrispondenza De Simone Minaci - Miegge (Cfr. « *L'Appello* », 1942, pp. 132-137) ha messo in evidenza un grosso quesito, se cioè la giustificazione per la fede nel « Beneficio », ed esclusivamente in Valdés, sia da intendersi piuttosto nel senso *impulsivo* luterano che in quello *infusivo* agostiniano. In linea di massima si può dire, senza timore di cadere in unilateralismi, che il « Beneficio » è più vicino a Paolo del Valdés, è più aderente di questo alla Scrittura, ed è pertanto più vicino anche ai Riformatori tedeschi e svizzeri che a quelli italiani e in particolare al circolo valdesiano; infatti in più punti il Valdés si scosta notevolmente dai principi fondamentali della Riforma, laddove il « Beneficio », rimanendo strettamente legato alla Scrittura, si trova quasi sullo stesso piano di Lutero e di Zuinglio. Ciò naturalmente postula l'altro importante problema se il maggiore parallelismo tra « Beneficio » e Riforma sia stato prodotto spontaneamente dal comune studio di Paolo oppure sia da ascriversi ad una effettiva influenza come ammetterebbe in ultima analisi il Miegge degli scritti di Melantone e di Lutero.

L'esame che brevemente faremo della dottrina del Valdés attraverso l'opera del Cione e le osservazioni relative del Casadei, e a confronto col « Beneficio » e con i punti fondamentali dell'insegnamento di Lutero e di Zuinglio sulla base anche delle considerazioni del Simone Minacci - Miegge, ci consentirà di precisare meglio analogie e differenze.

L'opera del Cione è un serio tentativo di ricostruzione obiettiva della dottrina e della pietà valdesiana; ma egli, pur confessando di voler seguire il Bataillon e il Montesinos nel loro superamento della « tendenziosità confessionale della storiografia valdesiana dell'Ottocento » per darci finamente « una completa e speculativa interpretazione moderna e spregiudicata dell'insegnamento di Juan », si lascia talvolta trasportare dall'entusiasmo per il suo personaggio nel sopravalutare determinati punti e nel tacere di altri non meno significativi. Ciò ci induce a pensare che, malgrado la non comune fatica e il grande merito del Cione, l'opera definitiva sul Valdés non è ancora stata scritta, e ci vorrà forse parecchio prima che il desiderio di molti sia esaudito.

Il Cione, basandosi sulle opere più significative del Valdés (l'*Alfabeto Cristiano* e le *110 Divine Considerazioni*) e richiamandosi a tutta la letteratura sull'argomento che egli dimostra di cono-

scere a fondo e di cui dà un'ampia bibliografia, procede dalla considerazione che Alonso e Juan de Valdés « non possono intendersi i « gemelli della Riforma » come taluni scrittori protestanti li hanno chiamati separandoli dal terreno storico nel quale la loro ispirazione religiosa mette radici », in quanto questa « va invece più esattamente studiata nel quadro del gran movimento erasmista di Spagna, alimentato... dall'entusiasmo mistico degli alumbrados » (p. 12). In Juan, poi, la derivazione sia dall'umanesimo erasmiano che dal quietismo e dalla pneumatologia dell'*alumbradismo* si sarebbe ben presto complicata, prima in Spagna poi in Italia, con influenze di vario genere (la patristica latina, il volontarismo scotistico, l'agnosticismo dei mistici tedeschi, la « letizia » francescana ecc.) dalle quali avrebbe preso lo spunto per le sue dottrine più significative o i suoi atteggiamenti intellettuali e spirituali più marcati: il suo impenitente indifferentismo teologico, il concetto superlativo dell'ispirazione che nella famosa triade di « ragione naturale-scrittura-ispirazione » esclude non solo il primo ma anche il secondo termine o per lo meno ne attenua sensibilmente l'importanza rispetto al primato che la Parola ha nella Riforma, infine la sua moderazione verso la Chiesa costituita, unita alla polemica contro i riti e le pratiche « giudaizzanti » in vista di un potenziamento sempre maggiore della religiosità interiore ecc., procedono più o meno direttamente da quella varietà d'influssi che presiedettero al suo processo spirituale. Ma è fin dal periodo universitario di Alcalà in Spagna, alla scuola del grecista Francisco de Vergara, che egli avrebbe scoperto S. Paolo, leggendone il testo originale e divenendone d'allora in poi studiosissimo. Tale scoperta - precisa il Cione - « rappresenta un fatto importante nello svolgimento (spirituale) di Juan, che oramai comincerà a non ispirarsi più esclusivamente alla critica razionalistica e ragionata, che Erasmo aveva fatta, del « giudaismo » morale e rituale, o soltanto alla esperienza intima del misticismo ardente degli *alumbrados,* ma anche alla drammatica e misteriosa soteriologia dell'apostolo delle genti; che gli darà il gusto delle contraddizioni spirituali e della fede vissuta con difficoltà. In questo amore per l'autore dell'epistola ai Romani si può cogliere il primissimo segno del futuro distacco di Juan, indicato impropriamente [dal Church] come il « vero successore » di Erasmo, dall'umanista di Rotterdam, che invano John Colet aveva tentato d'indurre ad approfondire la dottrina drammatica e tragica delle lettere paoline » (p. 41). E si può anche, come più oltre rileva ancora il Cione, spiegare le analogie che si riscontrano con Lutero « con la comune derivazione da Paolo... che, nei primi decenni del Cinquecento, per il carattere tragico e tormentato della propria esperienza religiosa, divenne l'autore favorito di quanti in Europa, sentendo l'ansia della sorgente spiritualità moderna, anelavano ad una maggiore interiorità e soggettività della vita spirituale » (p. 44). Si sa che il Cione, fondandosi non solo sulle tesi del Mc Crie e dello Schlatter, che si oppongono ad un viaggio del Valdés in Germania (contro il parere del Raemond, del Sand e dello

Schellorn), ma anche sulle argomentazioni del Bataillon, dell'Heep e del Renaudet, opina che l'influsso luterano su Juan sia « molto generico e discutibile »; ma, a parte il fatto, altrettanto opinabile, che Juan abbia potuto sentir parlare di Lutero e delle sue opere direttamente da parte del fratello Alonso che, recatosi in Germania al seguito dell'Imperatore desideroso di comporre lo scisma luterano, aveva avuto nel 1530 conversazioni con Melantone in vista appunto della conciliazione tra Roma e la nascente Riforma, è interessante fermarsi sul fatto che le analogie tra Lutero e Valdés, accentrantisi nella dottrina della giustificazione per la fede, oltre ad essere attribuite ad un influsso più o meno diretto del monaco sassone, le cui opere circolavano attivamente nella Penisola, possono anche essere date, accanto all'imitazione dell'uno da parte dell'altro, dal comune studio delle epistole paoline, come ammette lo stesso Cione, ed anche, sia pure non esplicitamente, il De Simone Minaci, e come d'altra parte - ma a proposito di un'altra questione e cioè la pretesa estensione dell'insegnamento del Valdés fino alle classi più umili del popolo - ammetterebbe anche il Casadei.

Questi, se da un lato pare aderire alla tesi più corrente che « le dispute sui rapporti tra fede e opere, sul libero arbitrio e sulla predestinazione, sulla natura del sacerdozio, sul valore della messa ecc., occasionate in generale appunto dalla discorde interpretazione di passi delle epistole di S. Paolo e dei vangeli, se a noi possono sembrare, a prima vista, una stranissima mania, ad ogni modo stanno a documentare come *le idee venute dalla Germania* non lasciassero indifferente il nostro popolo d'allora, ritenuto da alcuni fondamentalmente scettico e indifferente ai problemi religiosi, e proclive, al tempo stesso, alle più grossolani superstizioni » (art cit., p. 125), da un altro lato, con copia di testi, documenta come la lettura, lo studio e la meditazione delle epistole paoline in Italia fossero così estesi in ogni ceto sia laico che ecclesiastico da preoccupare seriamente le alte gerarchie ecclesiastiche nonchè l'Inquisizione; e questo fenomeno, che le fonti addotte dal Casadei ci fa vedere molto vivo a Padova, Mantova, Verona, Roma, Modena e Bologna, e che raggiunse quasi il suo acme nei famosi colloqui di Viterbo e del monastero di S. Silvestro al Quirinale a Roma, ci dà l'ennesima conferma che dove è presente l'Apostolo delle Genti quivi risorge e si fa sempre più insistente e predomina finalmente, contro ad ogni manifestazione di ottimismo umanistico, il richiamo alla fondamentale incapacità dell'uomo di autosalvarsi e alla conseguente necessità di affidare completamente a Cristo il proprio destino religioso. Giovanni Miegge, in una lettera al sottoscritto, si palesa molto scettico nei riguardi di questo « paolinismo spontaneo », non essendo per lui « affatto ovvio che il semplice studio di Paolo abbia portato i nostri riformati a concezioni così simili a quelle luterane: dopo tutto - egli prosegue - si leggeva Paolo da quindici secoli e nessuno mai s'era accorto che contenesse quella concezione (imputativa) della giustificazione ». Colpa di Agostino ? si domanda il Miegge.

Tendo ad essere d'accordo con lui sia nella risposta positiva al quesito (ma il problema va meglio approfondito), sia nella problematica particolare che egli ha enunciata - come si vedrà meglio nel seguito di questo articolo - circa la distinzione da porsi nelle due teorie agostiniana e luterana della giustificazione. La chiarificazione portata qui dal Miegge è sommamente preziosa. D'altra parte, in questo ritorno a Paolo, comunque venga interpretato, non vi possono essere limiti nè di tempo nè di luogo; ma sembra che la Storia, dacchè è sorto il Cristianesimo, si compiaccia di regioni e epoche determinate per farvi rifiorire quelle grandi idee che proclamate la prima volta da Cristo e dai suoi apostoli, costituiscono la « conditio sine qua non » per la palingenesi spirituale dell'umanità; e non ho timore di essere tacciato di materialismo storico se affermo che proprio l'Italia, insieme alla Germania e alla Svizzera, e proprio il secolo XVI, che pur vide il risorgimento dell'idea pagana, sembrano essere il paese ed il tempo più privilegiati da Dio, dopo la rinascita dei secoli XII-XIV, per il comune sforzo di risalire alle più pure sorgenti della religiosità cristiana, non più inquinate dai ripetuti sedimenti di una tradizione che aveva oramai obliterato il vero significato e la portata effettiva del messaggio di Cristo.

Queste considerazioni ci richiamano ad una tesi originale del Casadei (art. cit., pp. 114-117) il quale porrebbe in dubbio come la teoria della giustificazione per la fede « che sta al centro di una delle più famose e decisive epistole paoline » sia a tale punto rivoluzionaria « da mettere in serio pericolo la costituzione gerarchica della Chiesa ed i suoi fondamenti dottrinali ». Anche se - prosegue il Casadei - « i cattolici avessero accettata la formula teologica e l'avessero accettata allora anche nel senso protestante », il moto di Riforma sarebbe ugualmente scoppiato « col suo carattere di lotta a fondo contro il cattolicesimo, il papato e l'Impero alleato di questo », accentrandosi magari « su altri punti dottrinali o sulle conseguenze pratiche che l'una e l'altra parte avrebbero preteso di dedurre dalla formula concordemente accettata ». Se pertanto in Germania, « in nome della formula, si è abolita la gerarchia ecclesiastica, il magistero della chiesa, gli ordini monastici, il culto dei santi, la prassi sacramentaria », in Italia e specialmente nel circolo valdesiano la dottrina della giustificazione per la fede non provoca un simile radicalismo: nessun colpo viene inferto alle tradizionali opere di devozione, che in Germania invece vengono ormai vuotate di ogni contenuto magico-ritualistico; in Valdés e nei suoi seguaci permane l'obbligo di udir messa, di frequentare le prediche, di leggere i libri spirituali tipo l'Imitatio Christi, di compiere i digiuni, di confessarsi al sacerdote, a cui viene conservato il potere dell'assoluzione, ed infine di partecipare sovente alla comunione, il cui significato eucaristico si avvicina più, malgrado il parere contrario del Cione (op. cit., pp. 110-111), alla consustanziazione luterana che al simbolismo commemorativo di Zuinglio.

Ora, in questo tentativo di chiarire le differenze sostanziali

tra la Riforma germanica e quella italiana, se in linea di massima posso essere d'accordo sul minore radicalismo degli italiani, non mi sento tuttavia di aderire in tutto alla tesi del Casadei circa il valore e l'efficacia della dottrina della giustificazione per la fede: per me tale dottrina conserva un contenuto eminentemente rivoluzionario e, pur ammettendo che nel secolo XVI la Riforma germanica fu grandemente facilitata da contingenze esteriori al suo intimo impulso spirituale, non è men vero che la grande disputa sull'efficacia delle opere è nata proprio dallo scandolo delle indulgenze e che Lutero nel 1517 non avrebbe affisso le sue 95 tesi al portale della cattedrale di Wittemberg se la sua crisi spirituale, alimentata dalla diuturna meditazione degli scritti paolini di cui l'ordine agostiniano aveva sempre curato lo studio, non si fosse accentrata, di fronte alla propaganda del Tetzel, sulla convinzione sempre più ferma che tutta l'economia del cristiano è contenuta nella promessa divina che « il giusto vivrà per la fede » (Hab. II, 4; Rom. I, 17; Gal. III, 11; Ebr. X, 38).

Il problema è interessante, ma ci porterebbe troppo lontano; torniamo a Valdés e al « Beneficio ».

Per il *De Simone Minaci (Luteranesimo o Umanesimo nei Circoli Valdesiani del secolo XVI,* in *« L'Appello »,* 1942, n. 6, pp. 130-132) tutto il gruppo dei riformati italiani, compreso persino l'Ochino, pur conoscendo « benissimo » il pensiero luterano, non ne accettavano che il primo momento: « la ripresa delle posizioni cristiane che elementi secondarii nella Chiesa avevano oscurate ». Ma questa ripresa avveniva più per influsso di Erasmo che di Lutero, e portava non allo scisma, ma alla riforma interna della Chiesa. Apparve allora il « Beneficio », il cui compito non era sovversivo, ma mirava solo a « risvegliare il senso del cristianesimo integrale a parere cattolico infranto nell'Europa superiore della riforma luterana e dal Calvinismo, ritenuto la somma delle eresie del tempo ». Ora, anche se ben presto il Trattato venne in sospetto come eterodosso in quanto era esponente di un « esasperato agostinianesimo » e di una « supervalutazione » di alcuni incisi paolini (ma il De Simone Minaci tace qui e della condanna del S. Uffizio che vide in esso un'opera « luterana » e della ben nota reazione del Politi, che presto concorsero a tradurre concretamente il sospetto sia nell'opera sistematica di distruzione del libello fino alle ultime copie, sia nella persecuzione di tutti quelli che o leggevano o concorrevano alla sua diffusione), esso esprimerebbe, a mente del nostro, non il manifesto della Riforma italiana ma, insieme con l'« Alfabeto Cristiano » del Valdés, un « tentativo supremo di rivalutazione di tutta la teologia cattolica » che, in nome dell'umanesimo erasmiano e della mistica spagnola, si opponesse in qualche modo, « quasi come una controriforma », al dilagare delle idee luterane.

A queste tesi del De Simone Minaci, *Giovanni Miegge (Ispirazione protestante del « Beneficio di Cristo »,* ibid., pp. 132-137) opponeva varie connsiderazioni teologiche e storiche, prospettando

o chiarendo problemi nei quali non gli sembra impossibile che si giunga ad una soluzione che contenti tutti gli studiosi.

Se è accettabile « l'intenzionalità non scismatica del movimento valdesiano », pecca invece di confessionalità l'idea di fare del Valdés addirittura un « antesignano della Controriforma », poichè occorre non dimenticare che prima del 1542, l'anno « cruciale » della Riforma in Italia (cfr. *T. Balma,, Un centenario dimenticato. 1542: l'anno fatale della Riforma Italiana*, in « *La Luce* », 1942, nn. 52 e 53, 23 e 20 dic.), « la partecipazione alle idee riformatrici non significava ancora necessariamente lo scisma ».

D'altra parte il fatto che Juan de Valdés « fa sua, sia pure con un'impronta originale, la dottrina della giustificazione per la fede », pone un altro problema e cioè se, come supporrebbe il De Simone Minaci, si tratti qui di un semplice « parallelismo tra Valdés e i Riformatori » risalente « più che altro alla loro derivazione comune da Agostino e Paolo » (è questa anche la tesi del Cione e in parte del Casadei), oppure se si possa parlare di un diretto influsso luterano. Un deciso chiarimento verso la soluzione del problema è dato per il Miegge da un « locus » di Melantone illustrante i tre gradi della libertà cristiana, nel quale si troverebbe armonizzate, pur rimanendo distinti come stadi successivi dello stesso processo spirituale, le due concezioni della giustificazione per la fede: la teoria « infusiva » agostiniana, accettata dal cattolicesimo « fino nelle correnti più audaci della mistica », e quella « imputativa » luterana che Miegge rintraccia anche in Valdés. Ora, senza con ciò voler inferire una diretta dipendenza da Melantone sia del Valdés che del « Beneficio », sta il fatto che in questo come nelle opere valdesiane è innegabile che la dottrina della giustificazione per la fede è trattata al modo luterano: ne fa fede l'apologo del re e del suo indulto ai vassalli ribelli ricorrente nell'uno e nelle altre; ne sono testimonianza, in modo particolare nel « Beneficio », l'allegoria del matrimonio mistico tra Cristo e l'anima peccatrice, ma sopratutto i rimedi proposti contro « la diffidenza » (cioè l'incertezza della propria salvezza) la quale, se per la pietà cattolica può ritenersi non « peccato » ma quasi espressione di legittima modestia » data la cooperazione Uomo-Dio nel processo soteriologico, per Lutero è « tentazione del Diavolo », che la memoria del battesimo e della predestinazione, la frequente comunione e la testimonianza dello Spirito Santo provvederanno a combattere nel modo più efficace. Salva dunque « la profonda originalità del movimento valdesiano » di cui il « Beneficio » sarebbe l'esponente dottrinale più significativo, rimane pur sempre un largo margine per includere anche, tra le varie influenze, quella luterana, sia pure limitata al concetto della giustificazione per la fede.

La discussione De Simone Minaci - Miegge è sempre basata sul presupposto storico-dottrinale che il contenuto del « Beneficio » sia l'espressione più eloquente delle idee agitate nel cenacolo valdesiano, ma le nostre precedenti considerazioni sull'autore e

un più attento esame delle opere rispettive del Valdés e dell'anonimo autore del « Trattato » farebbero sorgere un altro problema, e cioè se e fino a qual punto è possibile (più forse per chiarezza di studio che per altro) « sganciare » (il termine è brutto ma rende bene l'idea) il « Beneficio » dall'influenza non di Lutero o di Melantone o di Zuinglio o di Erasmo, ma persino dello stesso Juan.

La questione è interessante e va esaminata alla luce delle analogie e differenze che si possono riscontrare nei due autori.

Ora, le dottrine caratteristiche del Valdés sarebbero, secondo l'interpretazione Cione-Casadei, le seguenti:

1) la depravazione della natura umana è duplice: *naturale ed ereditaria,* nell'anima, concretantesi nell'empietà contro Dio: *acquisita ed imparata,* nel corpo, consistente nei vizii e nelle inclinazioni perverse;

2) la « Legge » ha un ufficio essenzialmente pedagogico, nel senso paolino;

3) la « giustificazione per la fede », sul piano etico, si identifica con la purezza dell'intenzione, che non spera premio nè teme castigo, ma si concreta nel disinteresse di fronte sia al mondo sia alla coscienza. Teologicamente, non procede dall'opposizione anselmiana tra la giustizia divina del Padre e la misericordia del Figlio nè giunge alla metatesi luterana tra Cristo e anima, ma è pegno di amore divino che mediante la prima ed unica espiazione del Figlio ha anticipato la soddisfazone della propria giustizia, d'ora innanzi imputata a tutti gli uomini e che questi possono ricevere purchè credano nei meriti di Cristo;

4) la « pietà » è frutto della « giustificazione »: le opere sono efficaci non in quanto conducono alla salvezza (la giustizia imputata è gratuita, è il « Beneficio di Cristo ») ma in quanto mantengono sempre viva ed operante la carità, intesa in senso energico e dinamico quale fondamento pragmatistico dell'etica valdesiana;

5) nel concetto della predestinazione, il motivo pessimistico del « Deus absconditus » è attenuato dalla coscienza euforica della provvidenzialità anche del male;

6) l'esaltazione della religiosità personale, fervida e spontanea, indipendente dall'autorità di uomini e di dommi, frutto più di esperienza mistica che di scienza, porta alla « certezza » gnoseologica che elimina l'« autorità » e si fonda in ultima analisi sull'« ispirazione »: con la conseguenza pratica che non si esige la fondazione di una nuova chiesa, bensì il risveglio delle più alte e nobili energie spirituali dell'uomo e la rigenerazione dell'anima fuori di ogni quadro ecclesiastico o dommatico; da qui ancora l'indifferenza o l'ostilità aperta verso l'esteriorità delle pratiche rituali, unita alla moderazione verso la Chiesa cattolica in cui non si vogliono riforme ecclesiastiche radicali ma solo il potenziamento della pietà personale dei singoli membri;

7) la superiorità dell'ispirazione sulla Scrittura, che praticamente esautora la Parola, trasferendo la rivelazione dall'estremo nell'intima coscienza del credente e portando quindi a quell'indifferentismo dommatico, che rifugge da ogni precisazione teologica

per acquietarsi totalmente nella visione interiore. E' nota la triade valdesiana del processo spirituale: ragione naturale, scrittura, ispirazione; il cristiano, giunto in questo *Itinerarium Dei* al terzo grado, può conoscere Dio in quattro maniere (per rivelazione di Cristo, per comunicazione dello Spirito Santo, per rigenerazione e rinnovazione personale, per diretta visione interiore) e raggiungere la pienezza della rivelazione intima mediante l'« orazione » allo Spirito Santo e l'esaltazione, nella « considerazione », dell'elemento soggettivo e pneumatico della propria « esperienza »;

8) infine la gratuità dell'elezione divina viene ecletticamente conciliata con la coscienza della responsabilità personale: la salvezza dipende sì dalla grazia; ma la misura della gloria celeste è in rapporto diretto con le buone opere che ne conseguono. Si manifestano cioè in Dio due volontà: una *immediata*, che è « una più particolare e favorevole provvidenza di Dio »; ed un'altra *mediata*, che opera secondo l'« ordine naturale ». Il *libero arbitrio* consisterebbe nel sottrarsi a « quelle cose le quali per questa volontà mediata gli potrian far male, e in applicarsi a quelle le quali per la medesima gli potrian far bene », cioè esso agirebbe nella sfera dell'utilità personale e della moralità esteriore e sociale, mentre la *grazia* opererebbe irresistibilmente nel campo dell'azione morale vera e propria, intimamente legata con l'idea della salvezza.

Ora, di fronte alla complessità di queste tesi valdesiane, che in ultima analisi non sono immuni da un sia pure larvato semi-pelagianesimo, la dottrina del « Beneficio » è molto più linearmente scritturale, nella sua costante aderenza al testo biblico e con la sempre vigile preoccupazione di documentare le proprie argomentazioni non solo con passi del Vecchio e del Nuovo Testamento, ma anche con citazioni varie dai Padri della Chiesa. Quanto per esempio esso riporta da Origene, S. Basilio, S. Ilario, S. Ambrogio, S. Agostino e persino S. Bernardo (il noto persecutore delle eresie evangeliche medioevali) a proposito della giustificazione per la fede, ci rende garanti della bontà del suo metodo ermeneutico. La soteriologia del « Beneficio » si incontra con quella valdesiana indubbiamente in molti punti, come nel concetto del peccato originale e della miseria dell'uomo, nell'esposizione dei cinque uffici pedagogici della legge (far conoscere il peccato, accrescere il peccato, manifestare l'ira di Dio, togliere ogni speranza di salvezza, creare il bisogno di un mediatore) e nella dottrina della giustificazione per la fede; riscontri di passi paralleli tra il « Beneficio » e le opere fondamentali del Valdés non sono mancati; ma in molti altri punti, a cominciare dal valore delle opere buone dopo la grazia, la differenza tra il Valdés e il « Beneficio » è notevole: l'indifferentismo dommatico, la superiorità dell'ispirazione sulla scrittura, l'eclettismo valdesiano nei concetti di libero arbitrio e grazia sono estranei sia al « Beneficio » che ai Riformatori svizzeri e francesi. E se l'autore del « Beneficio » non si preoccupa di definire anche la questione ecclesiastica nè assume un atteggiamento apertamente ostile di fronte all'organizzazione gerarchica

e alla prassi ritualistico-sacramentaria della Chiesa ufficiale, il fervore con il quale insiste sulla gustificazione per la sola fede, sulla metatesi (direi quasi sull'osmosi) tra Cristo e l'anima e sulle quattro armi ritenute più potenti contro la diffidenza (« le orazioni, l'uso frequente della santissima comunione, la memoria del battesimo e della predestinazione ») non poteva non far nascere nei lettori il bisogno di urgenti riforme radicali nell'assetto sia dommatico che ecclesiastico del cattolicesimo, bisogno che contrastava singolarmente con l'eccessiva moderazione valdesiana ed era molto più vicino a quella chiarificazione teologica e organizzativa che caratterizzerà la Riforma germanica nei riguardi dell'ecclettismo umanistico-liberale degli italiani.

Se una conclusione si può trarre da tutto il discorso fin qui fatto, è indubbiamente questa: che un'opera come il « Beneficio » non può dirsi emanare esclusivamente dal circolo valdesiano, tanti essendo in essa gli spunti o originali o luterani ecc., e che fintanto che non si avranno notizie più sicure e ampie sull'autore sarà sempre aleatorio concludere anche sulle fonti dell'opera e sulle sue caratteristiche.

Comunque, giunto al termine di questa recensione, sono grato a Mariano Moreschini per avermi data l'occasione, con la sua edizione, di fare questo breve *excursus* sui molti problemi collegati con l'autore del « Beneficio », la sua dottrina ed il posto che occupa nell'Italia religiosa del Cinquecento: le sporadiche osservazioni circa talune interpretazioni non sempre condivise sono state fatte liberamente sia in vista della nuova edizione che il nostro si riserva di fare, sia per cercare di chiarire, in funzione dello stesso « Beneficio », uno dei punti più discussi della storia della Riforma in Italia, cioè il carattere più o meno « riformato » di molti di quelli che la storiografia confessionale, di parte cattolica o protestante, si disputa con uguale calore.

Roma, 23 febbraio 1943.

GIOVANNI GONNET.

Un'inchiesta religiosa in Val di Susa

nel 1575

Sulla fine del dicembre 1574, (1) infuriando la guerra di religione fra ugonotti e cattolici nel Delfinato e nelle alte valli del Chisone e della Dora Riparia sottoposte al dominio del Re di Francia, un corpo di valdesi e di pragelatesi aderenti alla religione riformata valicava la dorsale che separa le due valli della Dora e del Chisone, e, unendosi con le truppe ugonotte calate dal Delfinato, occupava il borgo e il castello di Chiomonte, dopo aver attraversate varie terre ducali senza che gli ufficiali piemontesi osassero o tentassero di far loro resistenza.

A contrastare il passo agli ugonotti comandati da vari ufficiali francesi e valdesi: Villedieu, Colombin, Royssais, Frache, Gay, Bardonesche, accorreva da Briançon il governatore del Delfinato Comboursier du Monastier, il quale poneva il campo nella piana di Salabertano.

I due eserciti rimasero più mesi accampati di fronte, molestandosi con frequenti scaramucce e rappresaglie, senza mai venire ad un combattimento decisivo. Durante questo tempo i pragelatesi continuarono a più riprese a passare la montagna per prestare man forte ai loro correligionari accampati a Chiomonte e nelle terre vicine, approfittando della quiescenza degli ufficiali ducali e della efficace collaborazione dei vari gruppi di riformati disseminati sul dominio sabaudo, specialmente a Mattié e a Meana.

L'intervento reiterato di milizie valdesi e riformate soggette alla giurisdizione del Duca, non passò inosservato ai magistrati del re di Francia, che ne mossero aspra lagnanza alla corte piemontese. Questa, costretta ad agire per scongiurare ulteriori proteste, ordinò varie inchieste nelle terre più vicine ai domini francesi, tanto nella valle del Chisone, quanto in quella della Dora.

A Perosa (2), situata allo sbocco dell'alta valle del Chisone, l'inchiesta fu condotta prima dal conte di Racconigi, poi dal castellano stesso della Perosa, Pietro Turta (3).

Costui nella sua relazione datata dalla Perosa il 5 gennaio 1575, dopo aver esposte le condizioni tristissime della fede catto-

(1) Cfr. *E. Chabrand: La guerre dans les Alpes.* Grenoble - Drevet - p. 12. *G. Jalla: Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto.* Firenze-Torre Pellice, 1914 - p. 341-342.

(2) Cf. *Jalla: op. cit. l. c.*

(3) Il *Jalla*, ripetendo l'errore commesso dall'editore della lettera (cfr. *Miscell. Stor. Ital.*, t. IX, p. 674) stampa « Gurta » invece di Turta, *op. cit., l. c.*

lica in tutta la valle, l'ignoranza e la mala condotta di alcuni preti, l'abbandono delle chiese e la quasi totale soppressione delle cerimonie cattoliche, conchiudeva accennando all'impresa di Chiomonte e la descriveva a foschi colori, addossando alle milizie ugonotte e valdesi introdottesi nella valle di Susa i più nefasti delitti.

« Dopoi ch'io dissi a V. E. che erano li Ugonotti andati alla volta del castello di Ciglies (Esille) *non ho mai più scritto a S. A. cosa alcuna di loro, perchè io debe intendere essendosi fermati sopra Susa un miglio facendo mille mali, havendo in Chiamon* (Chiomonte) *morto il prete et tolto prigione il prevosto et lo vanno menando di usio in usio* (uscio) *con gran disprecio, menando ancor prigioni i paesani et farli far taglia et si tratengono in quelli luochi vivendo sensa discrettione et è loro capo il capitano Francisco Gaglia* (Gay) *che stava a le Fenestrele et il figiuolo de monsior di Bardonesca... »*

La lettera del Turta, confermando le gravi doglianze francesi, decise la Corte ad ordinare analoga inchiesta in Val di Susa.

Ne fu dato l'incarico al capitano Guido Piovena che vi si recò ai primi del mese di febbraio (1575).

La sua relazione, rimasta fino ad ora inedita (4), merita di essere fatta conoscere non solo perchè contrasta con quella del Turta, in quanto scagiona le milizie pragelatesi e valdesi dei gravi delitti addebitati ad essi dal Castellano della Perosa - almeno per quanto concerne le terre ducali - ma anche perchè ci fornisce precise notizie sulla intensità e vitalità del moto riformato in parecchie terre ducali della valle di Susa.

Riproduciamo integralmente la lettera del Piovena datata da Susa il 9 febbraio 1575 e indirizzata al Duca.

Ser.mo Sig.r

Gionsi l'altro giorno qui in Susa et hieri riconosciute tutte le strade et passaggi che sogliono far gli ugonotti per il stato di V. A. quando son venuti a Ciamont (Chiomonte), andai a Meana e Mathie, villaggi discosti di qua dui o tre miglia, et conforme alla mia instrucione con li sindici et alcuni del consiglio di questa ter(r)a, tolsi informacione prima dalli dui preti (5) e veramente io dico che le cose sono più tosto state magnificate a V.a Alt.a che altramente e di questo vengano quelli che li hanno scritto e detto che ne vederano la chiarezza. Non voglio però lasciar de dire che questa mia venuta non sia stata più che necessaria, perchè delli 150 fochi che fa Meana ve ne sono da 40 ugonotti, i quali han(n)o favorito quei di Pragellato che nel passar che fa(n)no la montagna per andare a Ciamonte fa(n)no capo con essi loro e si a questo come al resto senza alterar punto la capitolatione d'Angrogna. Spero rimediar in modo che V.a Alt.a rima(r)rà sodisfa(t)ta. Hieri poi vi fu molto da far a poter vedere costoro insieme nelli dui villa(g)gi, perchè tu(t)ti fuggivano che con il vedere due casache di livrea credevano che l'Alt.a V.a per loro castigo gli mandasse

(4) *Arch. St. Tor.: Lett. di Farticolari* - P. mazzo 47.
(5) Sono forse gli stessi due preti che il Turta dice uccisi o maltrattati dai pragelatesi

qualcuno de cavalli leggeri, anci li pragelengi (pragelatesi), i quali passano la montagna per venir al mercato di Susa se ne ritornavano in drietto se io non gli mandavo ad asecurargli.

In quest'altro villaggio di Mathie non ho ritrovato che habbiano a(c)ce(t)tati quei di Pragelato, si per esser quel locho fuori della sua strada, come anche che non vi sono che 5 case d'ugonotti, delli quali con quelli di Meana ne porterò il nome: et insieme le depositioni de preti et ogni scri(t)tura che in questa occasione si sarà fatta.

Io porterò ancho a V.a Alt.a il desegno del ca(m)mino che li pragelengi ha(n)no fa(t)to, parendomi esser cosa di qualche importanza. Questa gente che potevano esser 700 (6) quando al fin de decembre passato andarono a Ciamonte, passorno a Meana e la Cravere (Gravere), stato suo, nè fecero mai danno di pur un bi(c)chier d'a(c)qua, se non quanto tocha al passar con armi senza alcuna sua licensia.

Sabato passato alli cinque del stante passorno anchora di notte da 60 ugonotti e per l'istesso ca(m)mino andorono alli cassinagi (cascinali) di Ciamonte per predare o far prigioni, ove non ritrovorno che un povero infermo, e lo portorono in Pragellato senza far da(n)no alcuno nelle te(r)re di V.a Alt.a et per quanto intendo dicono costoro che hora la neve gli impedisce a fare il lor solito ca(m)mino del Delfinato.

Io son drieto (dietro) hora a veder se posso haver prova alcuna che quei di Meana habbiano fa(t)to predicar nel loro villa(g)gio, il che se sara ne porterò le prove a S.a Alt.a alla qual basio (bacio) mane e piedi.

Di Susa alli 9 di febraro 1575.

Di V.a Alt.a humilissimo et affetionatissimo servo e subdito o(b)bedientissimo

Guido Piovena.

Così anche queste accuse, ripetutamente mosse da autori cattolici alle milizie valdesi e pragelatesi, trovano per la bocca stesso di un commissario ducale, la più chiara smentita.

ARTURO PASCAL.

(6) Secondo il *Jalla: l. c.,* sarebbero stati non più di quattrocento.

Premio "Davide Jahier,,
(3° Concorso 1941 1943)

In conformità del Regolamento approvato nell'assemblea sociale del 6 settembre 1937-XV e pubblicato nel « *Bollettino di Studi Valdesi* », n. 68, pp. 109-110, è bandito il *Terzo Concorso al Premio Biennale « Davide Jahier »* da conferirsi nel settembre 1943 al miglior lavoro scritto nel biennio 1941-1943, sulla storia valdese o sulla storia del protestantesimo italiano.

L'ammontare del premio è fissato in L. 800 (ottocento).

Le opere a concorso, stampate o manoscritte, dovranno pervenire al Seggio, in duplice copia, non più tardi del 30 giugno 1943.

Per le altre modalità del concorso valgono le norme stabilite nel Regolamento.

Torre Pellice, 28 ottobre 1942-XX. IL SEGGIO.

Notizie e Segnalazioni

Chiesa ed eresia.

Antonio de Stefano, in uno scritto non recente, peraltro notevole, sulla funzione spirituale dell'eresia in seno alla Chiesa (*Chiesa ed eresia*, in « La Chiesa e i nuovi tempi », scritti di G. Pioli, R. Murri, G. Meille, U. Janni, M. Falchi, M. Rossi, « Qui Quondam », A. De Stefano, A. Taglialatela. Roma, Direzione della Scuola Teologica Battista, 1917, pp. XXXI-307), a sostegno di una sua discutibile distinzione delle razze in *razze a tipo sociale* (le latine e romanizzate), fautrici spontanee dell'ortodossia, e *razze a tipo prevalentemente individualistico* (le germaniche), ove altrettanto spontaneamente fiorisce il libero esame e « l'eresia vi è allo stato cronico », adduce ad esempio la sorte che i vari movimenti di protesta religiosa hanno fatalmente avuto « in un ambiente storico a tipo sociale come l'Italia », dove « non solo l'eresia religiosa cresce lenta e grama, ma essa subisce inoltre lo stesso destino delle altre forme di eresia politica e sociale: si altera, si adatta, si spoglia di tutti gli elementi ultra individualistici e antisociali. Così il moto originariamente anarcoide viene a poco a poco pervaso, infrenato, canalizzato e finalmente assimilato e assorbito dalla corrente ortodossa ». Gli esempi addotti però non ci convincono pienamente. Così l'affermazione che « il valdismo primitivo diventa francescanesimo, cioè un'imitazione evangelica letterale, temperata dai freni ecclesiastici e praticata entro l'ambito della Chiesa » può corrispondere alla realtà solo per quell'esiguo nucleo di Valdesi dissidenti, franco-spagnoli prima e poi lombardi, che tra gli anni 1206 e 1210 costituirono successivamente con Durando d'Osca e con Bernardo Primo l'ordine dei « Poveri Cattolici » ben presto sanzionato da Innocenzo III, ma non certamente per il grosso dei Valdesi sia francesi che italiani che appunto per la loro riluttanza a lasciarsi incanalare nel girone della Chiesa erano già stati scomunicati più di venti anni prima, a Verona, nel 1184. Inoltre l'altra constatazione del De Stefano che « i tentativi savonaroliani e protestantici di riforma si esauriscono nella controriforma, che rappresenta il più audace e fortunato adattamento del misticismo innovatore agli interessi dell'ortodossia politico-ecclesiastica » va incontro a numerose riserve, come quella che, per amore forse di sintesi, confonde fatti religiosi diversissimi e perde di vista i termini esatti della questione, la cui complessità, in relazione specialmente alle attuali più profonde vedute sui rapporti tra Medioevo e Rinascimento, non può certo rinchiudersi nelle formule di ormai vieti luoghi comuni.

Chiesa e religiosità laica nel Medioevo.

Raffaello Morghen trae occasione dall'esame critico dell'opera di *Gerd Tellenbach, Libertas Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (Stuttgart, 1936) per tracciare brevemente « le linee di sviluppo del problema ecclesiologico nel pensiero medioevale » *(Libertà, gerarchia e Chiesa nel pensiero del Medioevo,* in « Riv. Stor. Ital. », 1941, pp. 439-460).

Il concetto di chiesa da S. Agostino agli inizi dell'Umanesimo si svolge progressivamente tra due correnti antitetiche, la cui esistenza data dalle controversie donatiste del IV secolo e che, sovrapposte più o meno incoscientemente fino al mille, si opporranno decisamente fra di loro col sorgere dei moti ereticali dei secoli XII e XIII: esse sono in funzione di due distinte concezioni della Chiesa, una, la *gerarchico-disciplinare,* che, consolidandosi intorno al riconoscimento del primato romano, « si identifica con l'episcopato regolare e ha il suo fondamento sulla tradizione apostolica della cattedra S. Petri », l'altra, la *spirituale,* « intesa essenzialmente come la società di tutti i credenti che vivono della parola del Vangelo e della grazia di Dio. non discriminati se non in una gerarchia di puri valori spirituali ». La prima concezione, sbocciata in fondo dal noto processo di assimilazione da parte della cristianità ufficiale dell'« antico nemico, l'Impero », avrà finalmente il sopravvento quando, dopo la crisi patarinica e la controversia eucaristica del secolo XI, si sarà precisata la dottrina sacramentale nel senso fisico-magico dell'« opus operatum » di contro alle tendenze donatiste o simboleggianti dei ceti ereticali, e si sarà giunti da Gregorio VII a Bonifacio VIII alla dottrina della preminenza assoluta del sacerdozio su ogni forma di potere umano; mentre la corrente spirituale, risalente a Paolo, diventerà poi, attraverso l'agostinianesimo e l'ascetismo monastico, il segnacolo della religiosità laica e si concreterà prevalentemente, con le eresie evangeliche, « nell'appello al Vangelo e alla validità dell'esperienza interiore, nell'atteggiamento antigerarchico e nella concezione democratica della Chiesa ».

Ai moti religiosi dell'XI secolo e all'eresia del XII e XIII secolo spetterà appunto il compito, di fronte all'accentuazione del momento politico-gerarchico-disciplinare del Papato, « di elaborare quella concezione della Chiesa che costituirà il fondamento della nuova religiosità della fine del Medioevo ».

Il Morghen mette in giusto rilievo come la rivoluzione laica religiosa medioevale, affermatasi come moto di masse popolari che « confondevano in un medesimo anelito di libertà e di elevamento motivi religiosi e motivi sociali, ideali morali e risentimenti politici, avesse quali caratteristiche comuni a tutte le sette, dai catari ai gioachimiti. attraverso i valdesi, « la lotta contro il clero degenere », « un atteggiamento ostile alla gerarchia ecclesiastica » che si concreta in particolare nella reviviscenza dell'opposizione donatista nella questione dei sacramenti amministrati da sacerdoti indegni e nelle prime avvisaglie del concetto di sacerdozio universale, il condizionamento di tutto il prestigio della Chiesa « alla sua pratica adesione allo spirito e alla lettera del Vangelo », « la negazione della tradizione » e « la mancanza di preoccupazioni teologiche o intellettuali ».

Circa l'influenza dei gioachimismo il quale avrebbe dato, a tutti questi atteggiamenti ostili, non solo coesione ma anche una formidabile potenza d'espansione con il suo ideale ascetico-monastico e con la sua fervida

aspettativa escatologica, il Morghen aderisce alle note tesi del Burdach e del Buonaiuti, senza però domandarsi fino a qual punto e in quale misura tutte le sette - e mi riferisco in modo particolare al Valdismo - abbiano effettivamente avvertito l'attesa chiliastica di Gioacchino da Fiore e se ne siano nutrite fino al punto da esaurire la propria opera nell'aspettativa messianica del Regno. E' questo uno dei problemi più importanti da approfondire per una completa valutazione del fenomeno ereticale.

Il Morghen, comunque, rilevando come il Papato, « che pure in un primo momento si era fatto un'arma della rivoluzione patarina, era venuto via via elaborando contro gli atteggiamenti religiosi della spiritualità laica una concezione dell'ideale cristiano ispirato quasi esclusivamente ai bisogni sociali, politici, disciplinari della organizzazione ecclesiastica », osserva giustamente che per la chiesa ufficiale del secolo XIII, intesa non più nel solo senso spirituale di corpo mistico del Signore, « l'adesione a Cristo non consiste più essenzialmente in un rinnovamento totale del proprio mondo interiore, ma nell'accettare una disciplina, una gerarchia, delle formule dottrinali ».

La lotta, che così si delineò sempre più aspramente tra la religiosità laica e la potenza sociale politica e culturale della Chiesa, ed in cui il Morghen vede « il fatto fondamentale che segna la fine del Medioevo e il passaggio alla nuova età », porta a profonde trasformazioni negli ideali etici delle sette ereticali che « si vanno a mano a mano spogliando del loro contenuto più specificamente religioso per assumere un significato sempre più largamente nuovo, per trasformarsi cioè in ideali di cultura e di civiltà quali: l'esaltazione della libertà e della dignità dell'uomo, l'apprezzamento del valore etico della cultura come mezzo di perfezionamento spirituale, il ritorno alle antiche letterature come espressione della cultura umana per eccellenza, la resurrezione del platonismo come fusione tra gli ideali del cristianesimo e le più alte espressioni del pensiero antico, l'aspettativa ansiosa di un rinnovamento di tutte le forme della vita, di un rinascere di tutto ciò che è eterno e imperituro della civiltà umana ».

Di questo processo di trasformazione degli antichi ideali religiosi del Medioevo nei nuovi atteggiamenti spirituali dell'imminente umanesimo, il Morghen vede le tappe più significative in Dante, Marsilio da Padova e Petrarca: tutti e tre sono assertori di una religiosità più coerente ai principii evangelici e fondata prevalentemente sul rinnovamento e potenziamento dell'uomo interiore, il primo per la sua aperta critica ai fastigi terreni della Chiesa, il secondo per le sue negazioni del primato romano, della potestà coattiva della chiesa e della mediazione sacerdotale, il terzo per il suo rimpianto nostalgico dell'antichità classica considerata quasi come antesignana della rivelazione cristiana.

Cosicchè, conclude il Morghen, « attraverso le eresie e gli atteggiamenti religiosi largamente diffusi nella società laica degli ultimi secoli del Medioevo, gli antichi motivi mistici della tradizione cristiana, sfuggiti al processo di cristallizzazione teologica della Scolastica, ma privati nello stesso tempo del loro calore religioso dalla caduta del mito del Regno, trasmutati in valori di cultura, danno vita dunque, ancora una volta, a nuovi ideali di civiltà », per cui, « mentre la Chiesa della gerarchia si mantenne pressocchè immobile sulle posizioni ormai raggiunte, sul filone

invece della concezione del valore spirituale dell'individuo e della sua dignità si volse quasi tutta la civiltà moderna ».

Apostolici e Valdesi.

Carlo Bernari, nel dare notizia, nella rivista « Primato » del 1 gennaio ultimo scorso (p. 12), della recente ristampa della « *Storia di Fra Michele Minorita* » di Anonimo Trecentista curata da *Francesco Flora* (Firenze, Le Monnier, 1942, p. 144), premette alcune notazioni storiche sugli Apostolici e sulla famosa questione della povertà assoluta, che sono degne di rilievo.

« Dalla fine del XIII al tramonto del XIV secolo si diffusero tra la Provenza e l'Italia alcuni movimenti settari che, sorti nel grembo della Chiesa, si proponevano di combatterne l'opulenza e la corruttela che minacciavano la fede, allontanandola da sani ed evangelici principi di povertà e di umiltà. Più della reazione Càtara e più della Valdese, fu certo significativa quella degli Apostolici che rappresentò un momento della sollevazione delle plebi cristiane ed ebbe accentuazioni quasi comunistiche ».

Le considerazioni del Bernari lumeggiano discretamente, pur nella voluta brevità, il grande ed insistente richiamo alla povertà, che i moti evangelici medioevali hanno considerato, insieme con il diritto di libera predicazione del Vangelo, come i due principi fondamentali della loro protesta; ma esse vanno lievemente corrette in ciò che riguarda l'accenno alla reazione valdese, che il Bernari sembra porre in seconda linea in questa grande lotta contro l'opulenza del clero.

E' questione qui non di prevalenza ma di priorità, e di priorità dei Valdesi rispetto agli Apostolici: questi sono gli eredi diretti, con le altre sette affini degli Spirituali e dei Fraticelli, dei seguaci di Pietro Valdo, che per primi, anche anteriormente a S. Francesco, agitarono sul piano contingente dei rapporti sociali il grosso problema della povertà assoluta di chiunque vuol seguire, conformemente al Sermone sul Monte e al Proclama ai Settanta, le orme di Cristo. E con la necessità di questo ritorno alla povertà evangelica andava strettamente legato l'altro non meno insistente motivo della purezza di costumi del clero, che era postulata dalla stessa dignità della funzione sacerdotale, profanata da simoniaci e da concubinari, e dalla quale, riprendendo un antico spunto dei Donatisti già condannato dalla Chiesa ufficiale per scismatico ed eretico, si faceva dipendere l'efficacia dei sacramenti.

In questi principi i Valdesi furono validamente sostenuti dai nuovi moti che, volendo rimanere fedeli al primitivo messaggio di S. Francesco, sorsero in seno ai Minori come protesta alla sanzione ecclesiastica di un ordine che, praticamente, di fronte alle reiterate pressioni curiali, aveva finito col rinnegare i postulati medesimi del suo sorgere.

Ed il Bernari ricorda opportunamente che vi furono « fazioni che non cedettero al potere del Papa »; egli cita a questo proposito due documenti coevi, la « *Regola dei Frati d'Altopascio* » e la « *Lettera dei Fraticelli a tutti i cristiani nella quale rendon ragione del loro scisma* » (pubblicati ambedue, rispettivamente a cura del *Fanfani* e del *Vanzolini*, nella « Scelta di curiosità inedite o rare » dell'editore Romagnoli di Bologna, 1864-1865), che danno notizie della lotta sostenuta contro il Papato e specie contro Giovanni XXII dal Segarelli, da Fra Dolcino e da Michele Fuschi di Cesena.

L'Anonimo Trecentista, che il Flora ristampa dalla precedente edizione bolognese dello *Zambrini* (1864), riguarda un Fra Michele Berti da Calci, fraticello della povera vita, inquisito per aver propugnato, per mezzo della confessione alle beghine, « l'evangelica povertà del clero », e quindi bruciato vivo. Il Bernari si sofferma in modo particolare sulle parole, ricordate anche dal Flora, che Fra Michele avrebbe pronunciate in risposta a chi gli chiedeva della consistenza di ciò per cui volentieri moriva: « Questa è una verità ch'io ho albergata in me, della quale non se ne può dare testimonio se non morto ».

Meravigliose parole ! Di simili, la storia delle persecuzioni religiose di ogni tempo e di ogni luogo è piena, e se - come dice il Bernari - « vi sono tempi in cui l'uomo deve saper sostenere la verità delle idee che propugna e saperne altresì dare testimonianza con la morte », questi li conobbero in special modo i Valdesi, che più e più volte fecero riecheggiare quelle parole per bocca dei loro numerosi ed eroici martiri.

Tra le altre recensioni della nuova edizione della « *Storia di Fra Michele Minorita* » va menzionata quella di *Ettore Li Gotti* (in « Leonardo », sett. ott. 1942, pp. 176-179): questi tende, con lieve sapore di stroncatura, a svalutare la fatica del Flora, sia perchè l'editore, badando principalmente al valore linguistico dell'opera (pur con tutte le mende di critica letteraria rilevate dal severo recensore), ha trascurato l'informazione storica, sia perchè ha seguito troppo pedissequamente l'edizione dello Zambrini tanto nelle note quanto negli errori tipografici.

Secondo il recensore, che ha tenuto presente l'opera di *Armando Carlini* su *Fra Michele da Cesena e la sua eresia*, l'autore della « Storia » sembra « un fiorentino o un vissuto lungamente in Firenze »; ad ogni modo è un *michelista*, cioè un seguace, come il protagonista dell'operetta, di fra Michele da Cesena, anch'egli, come il martire di cui narra l'eroica fine e come tutti i michelisti, oppositore di papa Giovanni XXII nella questione sulla « povertà di Cristo ». La storia, che pare scritta verso l'anno 1389, presenta strutturalmente differenze notevoli di stile tra la prima e la seconda parte, causate sia dalla *diversità dell'informazione*, che è mutuata dal 1º al 15º paragrafo (che raccontano il tradimento, la cattura, la prigionia e il processo di fra Michele) da un compagno del martire, mentre dal 16º paragrafo in poi (in cui sono ritratte le varie fasi della processione e del martirio) è immediata per diretta visione dei fatti, sia dalla *diversa partecipazione dello scrittore a ciò che narra:* se lo stile della prima parte, in cui prevale la preoccupazione dell'indagine storica, riesce difficilmente a districarsi dai viluppi della sintassi, nella seconda parte, « per un più lirico effondersi dell'animo passionatamente religioso » dell'Anonimo, il periodare fila più veloce, lo stile è più movimentato e colorito, « il linguaggio fiorisce di più vividi lampi di poesia ».

G. GONNET

* * *

Nell'« Archivio storico per la Calabria e la Lucania », A. XII, fasc. II, III, IV, *S. A. Mercati* pubblica una Relazione della Provincia di Calabria, contenuta nel Ms. Barberino Vaticano, 5392.

D'autore sconosciuto, ma probabilmente lombardo o piemontese, la

redazione, scritta fra il 1654 ed il 1659, tratta dello stato di quella regione specialmente dal punto di vista spirituale e dà quindi un posto rilevante alla situazione religiosa ed ecclesiastica della Calabria, agli abusi ed ai disordini del clero ed anche alle feroci repressioni di ostinati eterodossi avvenute in « alcune terre piene di Provenzali da molto tempo ridottisi qua ad habitare » e giunti a « così ostinata empietà che radunati in grosso numero alla Campagna eleggevano di lasciarsi tagliare a pezzi più tosto che cambiare opinione... » Abbiamo nominati i Valdesi di La Guardia, Vaccarizzo e San Sisto, dei quali la relazione afferma che « fu fatto nel 1664 (?) un sanguinoso ma giusto macello ». Scamparono al macello ed al fuoco quelli solo che abiurarono ed ai quali fu permesso di ritornare alle antiche abitazioni, ma « fu loro proibito coll'uso della lingua nativa Provenzale, il vestire come facevano prima, al costume della nazione... ».

« Non potevano imparentar fra loro e con questi osservar doveano altri ordini severi. Inoltre fu comandato... si fabbricasse un convento di Padri domenicani « affinchè sopraintendessero all'ammaestramento di quei popoli sospetti, e procurassero da loro continuata e incorrotta l'osservanza delle suddette leggi. Quali oggidì nell'interno siano gli abitatori de' sudetti luoghi è difficile a penetrarsi... cotanto sono eglino riguardati, e cauti nel modo di vivere, e con tanta sagacità sanno ricoprire ed interpretare le azioni loro. Per quella parte che tocca all'esterno, chiaro egli è bene e noto che a ciascheduno, che di presente la favella e l'habito di costoro sono della qualità e forma che con pene gravi fu loro già proibito ». [Un secolo prima].

Come si vede, le notizie fornіteci dalla presente relazione non offrono gran copia di particolari nuovi, in quanto si riferisce ai Calabro-Valdesi. Ma è pur sempre di notevole interesse sopratutto per la parte critica che si riferisce al quadro religioso della regione, degno della più viva deplorazione e commiserazione del relatore, per quanto riguarda i tribunali e la disciplina ecclesiastica, la trascuranza del culto divino, gli abusi dell'immoralità ecclesiastica, ecc., ecc.

Attività Sociale

L'opuscolo del 17 febbraio di quest'anno, non ostante la gravità dei tempi è stato edito in un numero di copie superiore a 4000. Segno della sua innegabile utilità e dell'interesse della maggior parte delle comunità valdesi per la sua diffusione in seno alle famiglie evangeliche valdesi d'Italia.

Il volumetto è stato preparato con diligenza dal dott. T. Balma, pastore a Catania, ed ha trattato abbastanza ampiamente delle venti *Pubbliche dispute religiose alle Valli*, avvenute negli 85 anni che vanno dal 1560, data della più nota di esse, intercorsa fra il Lentolo ed il Possevino nella Chiesa del Ciabas, fino al 1645, anno in cui si ebbe l'ultima disputa pubblica religiosa alle Valli, fra il ministro Giovanni Legero ed il padre Antonio da Cremona.

Non pare che dette dispute portassero praticamente a dei grandi risultati, nè in un campo, nè nell'altro: chè generalmente le due parti con-

tendenti se ne partivano convinte entrambe di essere state vincitrici, nè ci fu mai un giudice disinteressato che potesse imparzialmente attribuire la palma della vittoria a chi realmente la meritava.

* * *

Come già è stato annunziato, uscirà prossimamente uno studio accurato del dott. *Augusto Armand Hugon,* attualmente tenente degli Alpini, sopra il riformatore italiano del XVI secolo *Agostino Mainardo.*

Il volume consterà di un centinaio circa di pagine in 16°, ed uscirà fra due mesi.

Per agevolarne l'acquisto ai nostri soci si accettano le prenotazioni al volume, che debbono essere accompagnate dall'importo di L. 8 per essere considerate valide. I sottoscrittori che desiderano la spedizione raccomandata, sono pregati di aggiungere lire 1,80 in più per le maggiori spese postali.

NUOVI SOCI.

Nella sua ultima seduta, il Seggio ha accolto la domanda dei seguenti signori che hanno chiesto di essere iscritti come soci annuali: Dott. Bein Loris, Torre Pellice - Colonn. Gay Ernesto, Torino - Sig. Bounous Lodovico, Torre Pellice - Sig. Sbaffi Emanuele, Roma - Stud. Bertalot Lidia, Angrogna - Sig. Jalla Mario, Viareggio - Sig.na Girardet Elena, Roma.

Sono inoltre passati dalla categoria di soci annuali in quella di soci vitalizi i sigg.: dott. Godino Sigfrido, Torino - Stud. Davite Franco, Cavoretto - S. Ten. Coisson Enrico - S. Ten. Vinay Cornelio.

COMUNICAZIONI AI SOCI.

Si avvertono i soci che il Seggio, nella sua penultima seduta, ha deliberato di chiudere l'anno finanziario sociale al 31 luglio, anzichè al 31 agosto di ogni anno, per dar tempo al Cassiere di preparare tempestivamente la sua annua relazione finanziaria per l'assemblea generale dei soci che si tiene di regola il primo lunedì di settembre.

Si pregano i Soci di volerne prendere nota, come pure di volere puntualmente versare la loro quota annuale, servendosi, d'ora innanzi, del conto corrente Postale n. 2-26959, intestato al Cassiere della Società, sig. Benech Ernesto - Luserna S. Giovanni.

Il seggio ha pure deciso di pubblicare nel Bollettino, per ricevuta, e almeno una volta all'anno, il nome dei soci in regola colla Cassa, cominciando col numero attuale.

OBLAZIONI.

Abbiamo ricevuto nel primo semestre dell'anno sociale in corso le seguenti oblazioni: sig. Gonnet Giovanni, Luserna S. Giovanni, L. 10 - Sig.ra Emilia Allio-Ayassot e sig.na Emma Ayassot, Luserna S. Giovanni, nel primo anniversario della morte del loro padre, comm. Epaminonda, L. 50 - Sig. Rivoire Daniele, Marsiglia, L. 500 - Sig. L. Appia, L. 20 - Sig.na Pons-Karrer Luisa, L. 5 - Sig. Rollier Rodolfo, L. 5 - Sig.na Longo Selma, L. 5 - Comm. Piacentini Mario, L. 5 - Sig. Chauvie Pietro, L. 5 - Sig. Bianconi

Mario, L. 5 - Dott. Quattrini Emanuele, L. 5 - Prof. Rivoire Enrico Alberto, L. 5 - Prof. Balma Guido, L. 5 - Prof. Forneron Attilio, L. 5 - Sig. Giaccone Giulio, L. 5 - Magg. Ghigo Abele, L. 5 - Sig. Giaccaglia Sandro, L. 10. - Prof. Pascal Arturo, L. 5.

* * *

La Società di Studi Valdesi deplora con vivo dolore la perdita immatura del *Generale Giulio Martinat,* suo amatissimo socio ed apprezzato collaboratore, caduto eroicamente in terra di Russia il 26 gennaio 1943.

Ad onorare la sua memoria ed a rievocarne le alte virtù militari e patriottiche, il Seggio dedicherà alcune pagine biografiche e commemorative, ravvivate da lettere e testimonianze di amici e di alte personalità militari ed arricchite di numerose ed interessanti fotografie. La monografia verrà unita al pregevolissimo studio intitolato « *Il Grande Capo di una grande impresa militare* » che il Martinat scrisse per il Bollettino Commemorativo del 250º anniversario del Rimpatrio.

Il provento della pubblicazione sarà interamente devoluto quale contributo della Società di Studi Valdesi alla sottoscrizione promossa dalla Chiesa Valdese di Perrero-Maniglia a favore della erigenda « Borsa Generale Giulio Martinat ».

Dato il numero limitato di copie (circa 90), coloro che desiderano procurarsi la suddetta pubblicazione e contribuire alla nobile iniziativa, sono invitati a far pervenire il più presto al Cassiere della Società, sig. Ernesto Benech, Luserna San Giovanni (c. c. p. 2-26959) una offerta non inferiore a L. 20.

La pagina finanziaria

Hanno pagato la quota annua le signore ed i signori:

Aime Edoardo - Armand Hugon Augusto - Bertalot Lidia - Benech Ernesto - Burlini Vincenzo - Barmasse Mario - Biblioteca Alliaudi - Bert Umberto - Bianconi Mario - Balme Enrico - Balma Guido - Bein Loris - Bertinatti Giovanni - Bounous Lodovico - Bouchard Gustavo - Coïsson Lamy - Costabel Daniele - Comba Adolfo - Colucci Guido - Colucci Domenico - Coïsson Augusto - Cabella Alma - Chauvie Pietro - Coïsson Osvaldo - Corsani Emilio - Comba Augusto - Castanjen Elsa - Cutrera Arturo - Contessa Carlo - Frache Alberto - Forneron Attilio - Giaccone Giulio - Gandini Gaspare - Griset Emanuele - Gonnet Giovanni, Luserna San Giovanni - Gay Ernesto - Ghigo Abele - Girardet Giorgio - Gonnet Giovanni, Roma - Göldi E. - Girardet Elena - Giaccaglia Sandro - Grill Antonio - Grill Filippo - Jervis Laura - Jalla Attilio - Jalla Luigi - Jalla Ida - Jalla Corrado - Jalla Mario - Longo Renato - Longo Selma - Linder Bert Ida - Long Willy - Malan Gustavo - Mathieu Guido - Mathieu Giov. Enrico - Margaria Federico - Maggi Giovanni - Monastier Linetta - Martinat Enrico - Orfanelli Ettore - Pons Karrer Luisa - Pirazzini Mario - Peyrot Giorgio (2 quote) - Piacentini Mario - Peyronel Oreste - Pastre Augusto - Pascal Arturo - Pascal Enrico - Peyrot Alice - Peyrot Paolina - Pellenc Riccardo - Poët Alessandro - Pittavino Alberto - Quattrini Emanuele - Rostagno Giovanni - Rivoire Giulio - Rollier Rodolfo - Ribet Al-



GENERALE GIULIO MARTINAT

NATO A MANIGLIA (TORINO), IL 24-2-1891
MORTO COMBATTENDO IN RUSSIA, IL 26-1-1943-XXI

COMBATTENTE DI QUATTRO GUERRE
TRE VOLTE FERITO
SETTE VOLTE DECORATO AL VALOR MILITARE

berto - Ribet Anna - Rostan Ermanno - Rostagno Luigi - Rivoire Enrico Alberto - Rivoir Alma - Riviera Mario - Rivoire Pietro - Santacroce Vera - Santacroce Angiolina - Sbaffi Emanuele - Sommani Virgilio, (6 quote) - Subilia Vittorio - Scarano Fr. - Selli Adelina - Tron Adolfo - Tricomi Francesco - Tron Enrico, Senior - Tron Emilio, (2 quote) - Tron Emanuele (Id.) - Tron Eugenio, (Id.) - Tron Levi - Tommasini Carlo - U. G. V., Livorno - U. G. V., Roma, (2 quote) - U. G. V., Massello, (Id.) - Vertu Emma - Vertu Carlo - Vinay Violetta - Vinay Elena - Varese Carlo - Vola Adolfo - Vinçon Aldo.

Archivio, Biblioteca, Museo

DONI VARI.

Dopo la pubblicazione del Bollettino precedente, ci sono pervenuti per la Biblioteca i seguenti doni, per i quali vivamente ringraziamo i singoli donatori:

E. Giampiccoli: 1848-1895 - *La Paroisse Vaudoise de Turin* - Turin, Vogliotti, 1899, 8o, pp. 111 (dono del prof. Giovanni Rostagno).

Cantiques Chrétiens, à l'usage des Assemblées religieuses - Paris, Risler 1831. 24o, pp. 212 (dono della sig.ra Ida Linder Bert).

Histoire du Vieux et du Nouveau Testament - Tome II - Genève, Miège, 1706, 24o, pp. 452 (Id.).

B. Pictet: La défence de la religion des protestans ou réponse à la réplique de Mr. Claude Andry - t. II - Genève, Querel, 1716, 24o, pp. 320-693 (varie pp. mancanti). (Id.).

Les Psaumes de David, mis en vers français... (en musique) - Paris, Tenon, 1828, 24o, pp. 718 (Id.).

Les Psaumes de David (mancano alcune pp. iniziali) pp. 646 (Id.).

Abate D.: Commemorazione di Giovanni Albert, S. Ten. del IX Alpini, Divisione « Julia » - Catania, S. A. Ed. Siciliana, 1942, pp. 16 (dono dell'autore).

Jacini Stef.: Un riformatore toscano dell'epoca del Risorgimento - Il conte Piero Guicciardini (1808-1886) - Firenze, Sansoni, 1940, 4o, pp. 357 (dono dell'Autore).

E. Schaub-Koch: Angiolo Silvio Novaro (trad. Paolo Tosel) - Pinerolo, Tajo, 1939, 4o, pp. XIV-119 (dono del traduttore).

Moneta d'argento del XVII secolo, di Casa Savoia, raffigurante Maria Giovanna Battista di Savoia-Nemours ed il figlio Amedeo II, con la seguente iscrizione circolare: MAR, IO, BAP. VIC. AM. II. D. G. DUX. SAB. (dono del sig. Giovanni Laetsch).

Moneta di rame, molto usata, vi si scorge solo qualche lettera, sul recto e sul verso, e non facilmente identificabile nell'insieme (Id.).

Entrambe le monete sono state rinvenute negli scavi per la costruzione di una casa in regione « Bress » (rio Albona, Perosa Argentina), là dove sorgeva anticamente un tempio valdese.

N. 17 fotografie di pastori valdesi del secolo scorso, e *n. 2 album* per fotografie, usati (dono della sig.ra Clara Jalla).

SOMMARIO

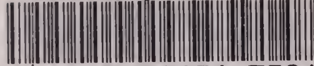
STUDI :

NOTE E DOCUMENTI :

In ottemperanza alle ultime disposizioni di legge sulla stampa, il Bollettino *esce con numero di pagine ridotto.*

Prof. TEOFILO PONS, Direttore Responsabile.

Arti Grafiche " L'Alpina „ - Torre Pellice




INFORMATION
CONSERVATION INC